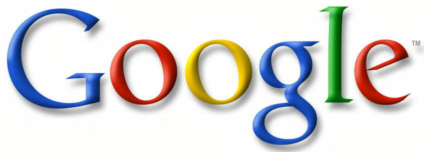
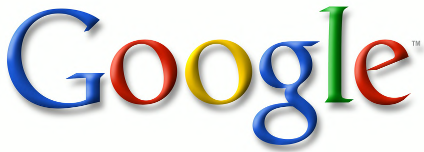



Google

[redacted]



Arthur Schopenhauer

als Mensch und Denker.

Von

Jürgen Bona Meyer,
Dr. und Professor der Philosophie an der Universität Bonn.

Carl Habel.



G. S. Morris.

Arthur Schopenhauer

als Mensch und Denker.

Von

Jürgen Bona Meyer,
Dr. und Professor der Philosophie an der Universität Bonn.

Berlin, 1872.

C. G. Lüderitz'sche Verlagsbuchhandlung.
Carl Habel.

Arthur Schopenhauer

als Mensch und Denker.

Von

Jürgen Bona Meyer,
Dr. und Professor der Philosophie an der Universität Bonn.

Carl Habel.



G. S. Morris.

Arthur Schopenhauer

als Mensch und Denker.

Von

Jürgen Bona Meyer,
Dr. und Professor der Philosophie an der Universität Bonn.

Berlin, 1872.

C. G. Lüderitz'sche Verlagsbuchhandlung.
Carl Habel.

Der Philosoph, dessen Leben und Denken wir betrachten wollen, tadelt einmal Diejenigen, welche statt die Gedanken eines Philosophen zu studiren, sich mit seiner Lebensgeschichte bekannt machen. „Sie gleichen Denen“ — meint er — „welche, statt mit dem Gemälde, sich mit dem Rahmen beschäftigen, den Geschmack seiner Schnitzerei und den Werth seiner Vergoldung überlegen“.

Wir wollen nicht die Lebensgeschichte unseres Philosophen an die Stelle seiner Gedanken treten lassen, aber wir wollen auch nicht für diese Gedanken Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen, ohne der persönlichen Theilnahme für den Mann, der diese Gedanken gedacht hat, Rechnung zu tragen. Gerade Schopenhauer's Leben und Lebensart verhält sich so äußerlich nicht zu seinem Denken, wie gewöhnlich der Rahmen zum Bilde. In unverkennbaren Zügen hängen gerade seine allgemeinen Ideen zusammen mit den Ergebnissen und Erlebnissen seiner Natur, so daß seine Person, seine Lebensverhältnisse in vieler Hinsicht den Schlüssel zum Verständniß seiner Philosophie enthalten. Ueberdies gewährt es ein allgemeineres Interesse, unter der Fabrikwaare der gewöhnlichen Menschenmasse einmal einem wirklichen Original zu begegnen. Häufiger im Leben stoßen wir auf sogenannte Originale, die es nur sind, weil sie es sein wollen; seltener sind die wirklichen Originale, die es sind, weil sie es sein müssen.

Jene Originale sind Producte der Kunst, diese der Natur. An jenen können wir unsern Spaß haben, mit ihnen Scherz treiben, sie als Zielscheibe des Witzes benutzen und als erheiternde Würze des Alltagslebens betrachten. Bei diesen, den wirklichen Originalen, dagegen stoßen wir neben vielem Schiefen und Falschen doch auf Züge von Naturfrische und Kraft eines ursprünglichen Lebens. Einen solchen Menschen von eigener Art, der sich vom Alltagsschlag zufolge einer ursprünglichen Naturrichtung aussondert, haben wir an Schopenhauer vor uns. Wir haben es mit einem klassischen Sonderling zu thun, der seine Eigenart mit einer gewissen genialen Virtuosität — man möchte beinah sagen — harmonisch ausprägt. Zug für Zug paßt zusammen, Alles ist wie aus einem Guß. So liegt denn im Ausdruck des Ganzen eine gewisse Naturwüchsigkeit und Naturwahrheit, deren Betrachtung anzieht, selbst wenn der Grundcharakter abstößt und vieles Einzelne als Unschönheit das Gefühl empört. Aus diesem Grunde scheint es mir wohl verständlich, warum uns die Freunde und Apostel Schopenhauer's wie Gwinner, Frauenstädt, Lindner, Asher und Andere sowohl in Betreff des äußeren wie des inneren Lebens ein so ungeschminktes Bild ihres unliebenswürdigen Abgottes dargeboten haben und warum dieses naturwahre Bild trotz des entschiedenen Widerwillens, den es im Einzelnen erzeugen muß, doch im Ganzen mit so viel Theilnahme aufgenommen ist. Den schlagendsten Beweis für die große Anziehungskraft der genialen Sonderlingsnatur Schopenhauer's liefern die meisten der genannten Apostel selbst durch die übergroße Duldsamkeit gegen die rücksichtslose Behandlung, welche der Herr und Meister im Unmuth gelegentlich einmal fast einem Jeden von ihnen widerfahren läßt. Um so weniger darf es uns Wunder nehmen, wenn auch die übrigen viel geringeren Zweifüßer trotz allen Aergers über die Schmähung, die sie finden, die eigenthümliche Lust nicht in Abrede stellen können, welche ihnen die Betrachtung dieses seltenen Exemplars schwarzgalliger Menschen-

natur bereitet. Schon in Rücksicht darauf wollen wir über die Gedanken des Philosophen den persönlichen Menschen und sein Leben nicht bei Seite setzen, sondern ihn in seiner Eigenart als Menschen und Denker zugleich betrachten.

Schopenhauer's Familie stammt von des Vaters Seite aus Holland, Vorfahren hatten sich in Danzig niedergelassen und daselbst ein angesehenes Handelshaus begründet. Sein Vater Heinrich Floris, im Jahre 1747 geboren, stand als einsichtiger Kaufherr dem Geschäfte vor. Seine Bildung hatte durch Reisen in Frankreich und England einen weiteren Gesichtskreis erhalten, französische Schriftsteller las er gern, die Times schätzte er als eine Quelle allseitiger Belehrung. Von Charakter war er leidenschaftlich, heftig und barsch, dabei etwas taub; es mag wohl sein, daß dieser Mangel dem düsteren Zug seiner Seele Nahrung bot. Erst spät, im achtunddreißigsten Jahre entschloß derselbe sich zur Heirath, er nahm zur Frau die achtzehnjährige Tochter des Rathsherrn Trosiener, die später als Schriftstellerin bekannt gewordene Johanna Henriette Schopenhauer. Die Ehe war eine Vernunftehe, bei welcher der Verstand mehr zu sagen hatte als die Neigung. Es scheint nicht als hätte dies überhaupt bei der Mutter anders sein können, in ihrem Wesen spricht sich durchweg eine gewisse kalte Verständigkeit aus. Ganz besonders ist mir diese Eigenschaft in der bei einer Frau seltenen Objectivität ihrer späteren Reisebeschreibungen entgegengetreten.

Zur Erklärung der Natur unseres Philosophen ist die Kenntniß der Charaktere seiner Eltern nicht unwichtig. Schopenhauer hat behauptet, das Kind erbe den Affect vom Vater, den Intellect von der Mutter. Im Grunde genommen ist nach Schopenhauer's Ansicht von den Frauen diese seine Theorie bedenklich für das ganze Männergeschlecht. Schopenhauer hält vom Intellect der Frauen gar wenig. Die Frauen — denkt er mit einem illyrischen Sprichwort — haben lange Haare und

kurze Gedanken. Sie gelten ihm durchweg als große Kinder, die läppisch und kurzsichtig ihr Leben lang bleiben. Die Weiber sind im Grunde nur zur Erhaltung des Menschengeschlechts da, zu diesem Zweck stattete die Natur sie eine kurze Zeit mit Schönheit aus, um vermittelst derselben die Männer einzufangen. Ist dieser Knalleffect der Natur besorgt, so bleibt nichts Werthvolles zurück. Während der Mann die Reife des Geistes kaum vor dem achtundzwanzigsten Jahre erlangt, ist der Frauengeist schon mit dem achtzehnten Jahre reif; aber es ist dann auch eine Vernunft darnach, eine gar knapp gemessene. Von solchem Intellect nun die ganze Erbschaft der Männerweisheit herzuleiten, ist offenbar bedenklich. Man wird verleitet im Allgemeinen auch die räthselhafte Steigerung dieses intellectuellen Erbgutes in Männerköpfen gar zu hoch nicht anzuschlagen. Bei seiner Geringschätzung des gewöhnlichen Menschengeistes hätte Schopenhauer gegen diese Folgerung schwerlich etwas einzuwenden. Ragt aber nun doch einmal ein Männergeist auf Grund seiner mütterlichen Erbschaft über die gewöhnliche Bildungshöhe des Intellectes hinaus, so ist anzunehmen, daß ausnahmsweise auch der Intellect der entsprechenden Mutter aus der Art geschlagen sein muß. Die Anwendung dieses Lehrsatzes und seiner Folgerungen auf das Verhältniß Schopenhauer's zu seiner Mutter mag den Freunden desselben anstößig erscheinen, da sie wissen, welches Urtheil über den Geist seiner Mutter der Philosoph unterschrieb. In seinem Memoirenwerk bemerkte A. Feuerbach über Johanna Schopenhauer: „eine reiche Wittwe, macht von der Gelehrsamkeit Profession, Schriftstellerin. Schwatzt viel und gut, verständig; ohne Gemüth und Seele. Selbstgefällig, nach Beifall haschend und stets sich selbst belächelnd. Behüte uns Gott vor Weibern, deren Geist zu lauter Verstand aufgesproßt ist". — Frauenstädt war freundlich genug diese Stelle sogleich dem Sohne mitzutheilen, und dieser fand die Charakteristik seiner Mutter nur gar zu treffend. „Habe, Gott verzeih's mir, lachen müs-

sen“ — schreibt er. Ist dieselbe, was kaum zu bestreiten, ebenso richtig, wie die Schilderung von dem heftigen Charakter seines Vaters, so ist von solchen Eltern keine schöne Seelenerbschaft zu erwarten. In dem gemüth- und seelenlosen Verstand der Mutter hätten wir den Urquell des Intellectes und in dem düsteren Wesen des Vaters den Urquell des Charakters unseres Philosophen zu suchen. Doch wir greifen mit diesen Betrachtungen bereits dem Lebensberichte vor, wir erklären seine Seele, bevor von seiner Geburt die Rede war.

Die Eltern unternahmen bald nach der Hochzeit eine Reise durch Deutschland und Belgien nach Paris und England. Der Wunsch des Vaters den erwarteten Sohn als freien Engländer auf die Welt kommen zu lassen, ward durchkreuzt durch die Sorge für die Mutter, um derentwillen die Heimreise nach Danzig beschleunigt werden mußte. Dieser Rücksicht hat Deutschland es zu danken, daß ein Philosoph mehr auf seinem Boden geboren ist. Die Geburt erfolgte am 22. Februar 1788. In den Zahlen dieses Datums hat Schopenhauer selbst später etwas Bemerkenswerthes gefunden. „Spinoza starb den 21. Februar 1677, ich bin geboren den 22. Februar 1788 — also genau 111 Jahre, d. h. 100 Jahre + $\frac{1}{10}$ davon + $\frac{1}{10}$ hiervon nach seinem Tode: oder man setze eins zu jeder Zahl seines Todestages, so hat man meinen Geburtstag. It's very odd.“ — Der so merkwürdig geborene Sohn erhielt den Namen Arthur, weil der Vater diesen in allen Sprachen gleichlautenden Namen für die Firma des Geschäftes, das der Sohn natürlich fortführen sollte, besonders passend hielt. Die ersten fünf Lebensjahre verlebte Arthur in seiner Geburtsstadt. Als dann im Jahre 1793 Danzig aufhörte Freistaat zu sein, verließ der Vater, dessen Familienwappen den Satz point d'honneur sans liberté führte, ungeachtet der damit verbundenen Geschäftsverluste, im Unmuth über die verlorene Freiheit sofort nach der Einnahme Danzig's durch die Preußen die Stadt, um sich in der freien Stadt Hamburg niederzulassen.

Zwölf Jahre blieb die Familie hier ansässig. In der alten Kaufmannsstadt herrschte damals ein geistig regsames Leben, zu den besten Familien traten die Uebergesiedelten in regen Verkehr.

Unstreitig haben diese mannichfaltig reichen Beziehungen einen vielseitig bildsamen Einfluß auf die Seele des Knaben ausgeübt. Dem unruhigen Vater aber genügten diese Eindrücke nicht, er gab viel auf die Bildung, die man durch Reisen gewinnt. Daher nahm er seinen neunjährigen Sohn mit auf eine Reise nach Frankreich und ließ ihn zwei Jahre bei einem Geschäftsfreunde in Havre, damit er die harten Klänge seiner Muttersprache verlerne. Als dies erreicht schien, nahm er den Sohn nach Hamburg zurück und gab ihn in eine Privaterziehungsanstalt, die vorzugsweise kaufmännische Bildung erstrebte. Diesen Einflüssen entgegen faßte der Knabe Neigung zum Studiren. Dem Vater aber schienen Gelehrtenstand und Dürftigkeit so unzertrennlich, daß er schon deshalb der Neigung des Sohnes entgegentrat. Durch die Aussicht auf eine mehrjährige Reise verlockte er den Sohn seine Studienlust aufzugeben. Die ganze Familie unternahm dann wirklich in den Jahren 1803 und 1804 die von der Mutter beschriebene Reise durch Belgien, England, Frankreich und die Schweiz. Welchen Eindruck die Reise auf den Sohn machte, sagt uns die Mutter mit keinem Worte; aus den Schriften dieses selbst aber können wir ersehen, wie Manches gerade diese Reise zum Aufbau seiner reichen Welt- und Menschenkenntniß beigetragen hat.

In England gaben ihn die Eltern auf sechs Monate in Pension zu einem Geistlichen in Wimbledon bei London. Schopenhauer erhielt hier Gelegenheit die englische Bigotterie kennen und hassen zu lernen, vermittelst deren — wie er später klagte — die Pfaffen die intelligenteste und in fast jeder Hinsicht erste Nation Europa's zur letzten degradiren und dadurch verächtlich machen, so daß es an der Zeit sei, Missionen der Vernunft, Aufklärung und Antipfäfferei nach England zu schicken,

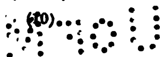
mit Straußen's Bibelkritik in der einen, und der Kritik der reinen Vernunft in der andern Hand, um jenen, sich selbst reverend schreibenden, hochmüthigsten und frechsten aller Pfaffen der Welt das Handwerk zu legen und dem Skandal ein Ende zu machen. Als einen Vortheil dieses längeren Aufenthaltes in England erkannte Schopenhauer selbst, daß ihm derselbe Gelegenheit bot auch die englische Sprache und Literatur näher kennen zu lernen. Den großen Bildungswerth der Erlernung fremder Sprachen hat Schopenhauer wiederholt anerkannt. „Die Erlernung mehrerer Sprachen — schreibt er einmal — ist nicht allein ein mittelbares, sondern auch ein unmittelbares, tief eingreifendes geistiges Bildungsmittel. Daher der Ausspruch Karls V: „so viele Sprachen Einer kann, so viele Male ist er ein Mensch".

Am Französischen rühmt Schopenhauer besonders den Stil der Prosa gegenüber dem stile empesé des Deutschen. Keine Prosa lese sich so leicht und angenehm wie die französische. Der Franzose reihe seine Gedanken in möglichst logischer und überhaupt natürlicher Ordnung an einander und lege sie so seinem Leser successive zu bequemer Erwägung vor, damit dieser einem jeden derselben seine ungetheilte Aufmerksamkeit zuwenden könne; während der deutsche verschränkte Periodenbau dem leitenden Grundsatz der Stilistik, daß der Mensch nur einen Gedanken zur Zeit deutlich denken könne, zuwider handele, indem er ihm zumuthe, daß er deren zwei oder gar mehrere auf ein Mal denke. — Von dieser Klarheit der Stilistik abgesehen, gilt ihm aber die französische Sprache mit ihren scheußlichen Endsilben und dem Nasal als der elendeste romanische Jargon, als die schlechteste Verstümmelung lateinischer Worte, als armselige Sprache. Die Franzosen, die er als die lebenslustigste, heiterste, sinnlichste und leichtsinnigste Nation Europa's kennen lernte, konnten eben wegen dieses Temperaments seinem ernsten, finsteren Geiste nicht zusagen; es fehlt daher nicht an harten Worten über sie in seinen Schriften. Er rügt die bei ihnen endemisch gewordene, sich

oft in der abgeschmacktesten Ehrsucht, lächerlichsten National-Eitelkeit und unverschämtesten Prahlerei Luft machende übertriebene Sorge um die fremde Meinung, wodurch denn ihr Streben sich selbst vereitele, indem es sie zum Spotte der anderen Nationen gemacht habe, so daß die grande nation ein Neckname geworden sei. „Die andern Welttheile haben Affen, Europa hat Franzosen; — schreibt er einmal — Das gleicht sich aus." — Die Natur Südfrankreichs dagegen scheint lebhafte fesselnde Eindrücke in seiner Seele zurückgelassen zu haben.

Mächtig ergriff ihn die Schweizer Natur, noch im Alter beschlich es ihn manchmal wie Heimweh nach dem Montblanc, dessen häufiges Umwölktsein ihm als Sinnbild der so oft bemerkten düsteren Stimmung hochbegabter Geister galt. Auch den ernsten, erhabenen Eindruck hebt er hervor, den der Anblick des Gebirges auf uns macht, und erklärt ihn aus dem dunkelen Gefühl der eigenen Vergänglichkeit im Vergleich mit der dem Verfall trotzenden Gestalt der Berge.

Als die Familie von der Reise heimkam, ging die Mutter mit dem jungen Arthur zum Behufe seiner Confirmation nach Danzig. Ob seine spätere Ansicht vom Christenthum schon damals angebahnt wurde, ist nicht ersichtlich. Später wollte er nur in dem asketischen und pessimistischen Geist die innerste Wahrheit der christlichen Lehre erkennen. Die Lehre von der Erbsünde als der Bejahung des Willens und von der Erlösung als der Verneinung des Willens sollte die große Wahrheit sein, welche den Kern des Christenthums ausmacht. Von Danzig zurückgekehrt trat der nunmehr Sechzehnjährige als Lehrling in das kaufmännische Geschäft des Hamburger Senator Jenisch. Wenige Monate darauf starb der Vater; das Gerücht sagte, er habe sich in krankhafter Furcht vor Vermögensverlusten selbst das Leben genommen. Ohne Zweifel mußte dieses Erlebniß in der Seele des Jünglings düstere Betrachtungen wecken oder fördern. Schopenhauer kommt später verschiedentlich auf den Selbstmord zu



sprechen, den Manche irrthümlich als die eigentliche Folgerichtigkeit seiner pessimistischen Lehre ansehen wollten. Seine darüber geäußerten Gedanken und Empfindungen lassen glauben, daß sie durch eigene Lebenserfahrung nahe gelegt sind. Seine Philosophie billigt den Selbstmord nicht, weil der Selbstmörder sich nicht zur echten Verneinung des Willens erhebt, vielmehr das Leben eigentlich will und nur mit den Bedingungen unzufrieden ist, unter denen es ihm geworden. Der Selbstmord erscheint ihm also gerade als ein Phänomen leidenschaftlicher Bejahung des Willens zum Leben. Eben deshalb aber erkennt er auch in dieser That der Verzweiflung den schreiendsten Ausdruck des Widerspruchs des Willens zum Leben mit sich selbst. Wir selbst sind ja der Wille zum Leben und sind dieser Natur gemäß beseelt von Todesfurcht. Die Schrecknisse des Todes stehen als Wächter an der Ausgangspforte des Lebens. Den Kampf mit diesen Wächtern zu bestehen, ist für den wahrhaft Lebenden nicht leicht, daher die allgemeine Gültigkeit der Meinung, der Selbstmord sei eine feige Handlung, mit Recht von Schopenhauer verworfen wird. Nur Denen, welche durch rein krankhafte tiefe Mißstimmung zum Selbstmord getrieben würden, koste die That gar keine Selbstüberwindung. Bei ihnen zeige sich das Schwachwerden der Lebenslust zuvor als Hypochondrie, Melancholie, und ihr gänzliches Versiegen dann als Hang zum Selbstmord, der alsdann bei dem geringfügigsten, ja einem blos eingebildeten Anlaß einträte. — Hat Schopenhauer's Vater sich wirklich selbst das Leben genommen, so gehörte dieser Selbstmord gewiß in die vom Sohne geschilderte Kategorie krankhafter Erregung. Uns mag dies Krankheitssymptom mit zur Erklärung der düsteren Seite in der Seele des Sohnes dienen.

Von diesem Vater erbte er die pessimistische Gemüthsanlage als Krankheit, und eben diesem Vater hatte er auch dafür zu danken, daß die Noth des Lebens diesem Pessimismus wenig Nahrung bot. „Wäre ich" — sagte Schopenhauer selbst ein-

mal zu Frauenstädt — „arm gewesen, hätte von der Philosophie leben und meine Lehre nach den Vorschriften der Regierung einrichten sollen, so hätte ich mir eine Kugel durch den Kopf gejagt." — Dieses äußere Lebensglück der Familie hatte die Geschäftssorge des Vaters gesichert. Dem Dank für diese waltende Vorsorge hat Schopenhauer in einer erst durch Frauenstädt bekannt gewordenen Dedication zu seinen Manuscriptbüchern lebhaften Ausdruck gegeben. In derselben dankt er dem Vater, daß er ihn nicht nur in die Welt gesetzt, sondern auch dafür gesorgt habe, daß er ohne sich um den Erwerb des täglichen Brodes kümmern, oder gar wetteifernd mit médiocre et rampant, vor hohen Gönnern kriechen zu müssen, um ein sauer abzuverdienendes Stück Brod erst niederträchtig zu erbetteln, dem angeborenen Triebe folgend für Unzählige denken und arbeiten konnte, während Keiner für ihn etwas that.

Die durch solche Lebenslage gesicherte Unabhängigkeit benutzte ein Jahr nach dem Tode des Vaters die Mutter, um mit ihrer Tochter Adele nach Weimar überzusiedeln, dessen literarisch interessante Kreise sich ihr bereitwillig öffneten. Ihren Sohn ließ sie wider seinen Wunsch im Hamburger Geschäft zurück. Die alte Neigung zum Studiren erwachte wieder in ihm; am Comptoirpulte trieb er allerlei Nebendinge, las zurückgezogen auf dem Speicher Gall's phrenologische Vorlesungen und erging sich in den Briefen an die Mutter in Klagen über die seiner Natur widersprechende Beschäftigung. Auf der großen Maskerade, die unsere civilisirte Welt vorstellt, erschienen ihm zwar die Kaufleute als die einzigen unmaskirten ehrlichen Leute, da sie allein sich für Das geben, was sie sind, nämlich Speculanten; aber eben deshalb schienen sie ihm auch niedrig im Rang zu stehen. Seine Sache konnte es nicht sein, wie sie auf Gelderwerb auszugehen; er schätzte nur den Geldbesitz als Mittel zum Genuß idealer Güter. Den wiederholten Klagen des Sohnes gab die Mutter endlich nach auf den vernünftigen Rath ihres Freundes

Fernow, sie erlaubte dem Sohn sich auf Universitätsstudien vorzubereiten.

Zu diesem Zweck schickte sie ihn auf's Gymnasium nach Gotha und übergab ihn, als er sich dort mit seinen Lehrern überwarf, Ende 1807 in Weimar der Leitung Passow's. Zu sich mogte sie ihn nicht nehmen, weil sein schon damals ausgesprochener Mißmuth, sein ewiges Lamentiren über die dumme Welt ihr, der lebenslustigen Frau, die Lebensfreude verderbe. Der Sohn bereitete sich nun durch fleißiges Privatstudium zum Besuch der Universität vor. Er hatte viel nachzuholen, das viele Reisen hatte zwar seine Seele mit mancher werthvollen Anschauung erfüllt, aber die so erworbene Sachbildung konnte doch nicht mehr als eine zufällige, zerstreute Bildung sein. Schopenhauer selbst hat nicht unterlassen, diesen Mangel der sonst schätzenswerthen Reisebildung hervorzuheben. Auf Reisen, wo das Merkwürdige jeder Art sich dränge, sei die Geistesnahrung von Außen oft so stark, daß Zeit zur Verdauung fehle. Das Menschenleben sehe man in vielerlei merklich verschiedenen Gestalten, und dies mache das Reisen so unterhaltend. Aber dabei sehe man immer nur die Außenseite des Menschenlebens, nicht mehr, als überall auch dem Fremden zugänglich sei und öffentlich sichtbar werde. Hingegen das Menschenleben im Innern, das Herz und Centrum desselben, wo die eigentliche Action vorgehe und die Charaktere sich äußern, bekomme man nicht zu sehen. Darum sehe man auf Reisen die Welt, wie eine gemalte Landschaft, mit weitem, viel umfassendem Horizonte, aber ohne allen Vordergrund. Dies schaffe den Ueberdruß des Reisens.

Dies Vorüberfliegen an den Dingen aber ist es, was namentlich in jungen Jahren die Reisebildung zu einer oberflächlichen macht. Sie bietet zu viel Reiz und läßt zu wenig Raum für die gesammelte Rückwirkung der Seele. Ein so selbstständiger Kopf wie der Schopenhauer's wird von der wechselnden Masse der auf Reisen gewonnenen Anschauungen nicht erdrückt, sondern

stofflich bereichert werden, aber ohne Bildungsschaden geht auch solch ein Kopf aus so unstätem Reiseleben nicht hervor. Die vorzeitige Ueberreizung hinterläßt leicht eine zwischen Ueberspannung und Abspannung auf- und abwogende Ungleichmäßigkeit der Stimmung, die einer wahrhaft gediegenen geistigen Bildung ebenso sehr entgegensteht wie einer festen Charakterbildung. Den ersten Mangel bemerkte Schopenhauer, als er sich dem Studiren zuwandte, und suchte ihn nach Kräften auszugleichen durch Erfassen der üblichen Gymnasialbildung.

So realistisch aufgewachsene Menschen pflegen selten den Werth der Humanitätsbildung gebührend zu schätzen, Schopenhauer gehörte zu diesen seltenen Menschen. „Denkt nicht" — sagt er einmal — „daß eure moderne Weisheit jene Weihe zum Menschen ersetzen kann, welche die Beschäftigung mit den Griechen und Römern giebt. — Wer kein Latein versteht, gehört zum Volk, auch wenn er ein großer Virtuose auf der Elektrisirmaschine wäre und das Radical der Flußspathsäure im Tigel hätte". Er bedauert sogar die Abschaffung des Latein als allgemeiner Gelehrtensprache, die seitdem eingeführte Kleinbürgerei der sogenannten Nationalliteratur sei für die Wissenschaft in Europa ein wahres Unglück gewesen. Heftig eifert er gegen deutsche Uebersetzungen der alten Classiker und selbst die Editionen derselben mit deutschen Noten sind ihm zuwider. „Welche Infamie!" — ruft er aus — „wie soll doch der Schüler Latein lernen, wenn ihm immer in der Frau Muttersprache dazwischen geredet wird." In schola nil nisi latine nennt er eine gute alte Regel. — Bei solchem Eifer für die Gymnasialbildung ist es kein Wunder, daß er das Versäumte bald so weit nachgeholt hatte, um die Universität beziehen zu können.

Im einundzwanzigsten Lebensjahre bezog er die Universität Göttingen, eingeschrieben wurde er als Student der Medizin, er hörte besonders naturwissenschaftliche und geschichtliche Vorträge. In einem Briefe von 1852 schreibt er an Frauenstädt: „Phy-

siologie ist der Gipfel gesammter Naturwissenschaft und ihr dunkelstes Gebiet. Um davon mitzureden, muß man daher schon auf der Universität den ganzen Kursus sämmtlicher Naturwissenschaften ernstlich durchgemacht und sodann sie das ganze Leben im Auge behalten haben. Nur dann weiß man wirklich, wovon überall die Rede ist: sonst nicht". Er konnte in damaliger Zeit als Philosoph mit Recht stolz darauf sein, es so gemacht zu haben.

Zum Studium der Philosophie regte ihn besonders G. E. Schulze an, der ihm den vernünftigen Rath gab sich vorzugsweise in Platon und Kant zu vertiefen. Nur eine solche tiefere Beschäftigung mit einem oder wenigen sich ergänzenden Philosophen kann in der That das philosophische Selbstdenken fördern, während der gewöhnlich beliebte historische Ueberblick über alle Systeme den Anfänger verwirren und ermüden muß. Wer eins der großen Systeme möglicher philosophischer Weltansicht wahrhaft begriffen hat, der hat in ihm zugleich die Möglichkeit aller anderen Systeme verstanden; wer nur die Behauptungen Aller kennt, hat schwerlich irgend eins erfaßt. Schopenhauer hat nie bereut den guten Rath seines Lehrers Schulze befolgt zu haben; das Studium Kant's besonders forderte er später selbst als unerläßliche Vorbedingung zum Eintritt in die Philosophie. Wie die Philosophie den Menschen mehr und mehr fesselt, schildert er anziehend selbst. „Die Philosophie" — schreibt er — „ist eine Alpenstraße, zu der nur ein steiler Pfad über Steine und Dornen führt. Immer einsamer, immer öder wird er, je höher man kommt, und wer ihn geht, darf kein Grausen kennen, sondern muß Alles hinter sich lassen und sich zuletzt den Weg im Schnee selbst bahnen. Oft steht er plötzlich am Abhang und sieht unten das grüne Thal: dahin zieht ihn der Schwindel gewaltsam hinab; aber er muß sich halten. Dafür sieht er bald die Welt tief unter sich, ihre Wüsten und Moräste verschwinden, ihre Unebenheiten gleichen sich aus, ihre Mißtöne dringen nicht hinauf, ihre Ründung offenbart sich; er steht in

reiner kühler Luft und sieht schon die Sonne, wenn unten noch schwarze Nacht liegt."

In solchem Geiste studirte er zwei Jahre in Göttingen von 1809 bis 1811. Dann zog ihn der Ruf Fichte's nach Berlin. Die Verehrung wich aber gar bald der größten Geringschätzung; die Randglossen zu seinen hinterlassenen Nachschriften sind voll Spott und Hohn über den großen Lehrer, dessen Wissenschaftslehre ihm nur Wissenschaftsleere ist. Auch Schleiermacher's Vorlesungen sagten ihm nicht zu, vor Allem bestritt er den von Schleiermacher behaupteten Einklang von Philosophie und Religion. „Keiner, der religiös ist" — sagt eine Randglosse — „gelangt zur Philosophie, er braucht sie nicht. Keiner, der wirklich philosophirt, ist religiös: er geht ohne Gängelband, gefährlich, aber frei." — Auch in Berlin hörte der Student zuerst viele Vorlesungen, auch naturwissenschaftliche, nur juristische und theologische nicht. Allmählig erst gewann er die Ueberzeugung, man schlage viel zu viel Zeit mit Collegien todt und lerne auf der Universität eigentlich nur, was man später noch zu lernen habe. In Göttingen meinte er noch, die viva vox thue doch viel, besonders bei der studirenden Jugend; jetzt kam schon die Ueberzeugung zum Durchbruch, in der Philosophie besonders sei das todte Wort eines großen Geistes unendlich besser als das lebendige Wort eines Schafes. Es nahte die Zeit, in der von ihm alle Philosophieprofessoren kurzweg in diese letzte Kategorie geworfen wurden.

Trotzdem schien er selbst solche Lehrstellung zu erstreben, zunächst durch Erwerb der dazu nöthigen Würden. Die Vorbereitungen zur Promotion wurden unterbrochen durch die Kriegszustände, nach der Schlacht bei Lützen war an eine ruhige Promotion in Berlin nicht mehr zu denken. Unser Philosoph war kein Patriot, der sich, wie andere junge Männer damals, beeilte dem Vaterlande seine Dienste anzubieten. Er hat später einmal für den Fall seines Todes ausdrücklich das Bekenntniß nieder-

gelegt, daß er die deutsche Nation wegen ihrer überschwänglichen Dummheit verachte und sich schäme ihr anzugehören. In Napoleon sah er weder mit Fichte das incarnirte böse Prinzip, noch mit Hegel die große Weltidee zu Pferde in Jena einreitend. Ihm erschien Bonaparte nicht viel schlechter als viele, um nicht zu sagen, die meisten Menschen; er fand in ihm einen ganz gewöhnlichen Egoismus, nur mehr Verstand und Muth ihn zu gebrauchen. Viele hätten denselben Willen, nur nicht dieselbe Kraft. Mit solchen patriotisch kühlen Gedanken suchte er, besorgt zum Kriegsdienste gepreßt zu werden, sich dem Kriegsgetümmel zu entziehen. Fast als Strafe erscheint es, daß er nun gerade recht mitten hinein geräth und wegen seiner Kenntniß der französischen Sprache den französischen Truppen sogar als Dolmetscher dienen muß.

Endlich findet er den gewünschten Ruheplatz im Rudolstädter Thal. Hier vollendete er im Sommer 1813 seine Schrift über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, auf Grund deren er im Oktober des Jahres von der Jenenser Universität zum Doktor promovirt wurde.

Für den Winter begab er sich dann nach Weimar, obschon ihn die häuslichen Verhältnisse der Mutter und Schwester nicht sonderlich anzogen. Beide schienen dem Leben in äußerem Scheine allzu sehr ergeben zu sein; vor Allem aber besorgte Schopenhauer, sie möchten dabei das väterliche Vermögen vergeuden. Mutter und Sohn verstanden sich innerlich garnicht mehr und sagten sich wechselseitig über ihre Leistungen wenig liebenswürdige Anzüglichkeiten. Um so mehr befriedigte den jungen Mann der Umgang mit Göthe, der sich freute an ihm einen Anhänger seiner Farbenlehre zu gewinnen. Gegen Knebel äußerte sich Göthe im Jahre 1813 treffend über Schopenhauer: „Der junge Schopenhauer hat sich mir als ein merkwürdiger und interessanter junger Mann dargestellt. Er ist mit einem gewissen scharfsinnigen Eigensinn beschäftigt, ein Paroli und Sixleva in

das Kartenspiel unserer neueren Philosophie zu bringen. Man muß abwarten, ob ihn die Herren vom Metier in ihrer Gilde passiren lassen, ich finde ihn geistreich und das Uebrige lasse ich dahingestellt." — Neben Göthe gewann besonders Fr. Mayer dadurch Einfluß auf seine Entwickelung, daß er ihn zum Studium der altindischen Weisheit anregte, die seinem Geiste mehr zusagende Nahrung darbot als die Religionen und Philosophieen des Abendlandes.

Nach diesen Weimarer Anregungen übten die Kunstschätze Dresdens einen bildenden Einfluß auf die Entwickelung unseres Philosophen aus, der seit dem Frühjahr 1814 hier seinen Aufenthalt genommen hatte und vier Jahre lang hier verweilte.

Unter diesen Einflüssen reifte allmälig seine eigene Weltansicht. Schon im Jahre 1813 schreibt er zu Berlin, in seinem Geiste erwachse ein Werk, eine Philosophie, welche die bisher fälschlich getrennte Ethik und Metaphysik vereinen solle. Das Werk wachse allmälig und langsam, wie das Kind im Mutterleibe, er wisse nicht, was zuerst und was zuletzt entstanden sei, er begreife das Entstehen des Werkes ebenso wenig wie die Mutter das Werden des Kindes in ihrem Leibe. Den Zufall, den Beherrscher dieser Sinnenwelt fleht er an, er möge ihn noch wenige Jahre leben und Ruhe haben lassen, bis sein Werk, das er liebe wie die Mutter ihr Kind, geboren sein werde. Als eine Vorgeburt gewissermaßen dieses größeren Werkes erschien im Jahre 1816 die kleine Schrift über das Sehen und die Farben. Diese Schrift ist sowohl in philosophischer wie in physiologischer Hinsicht bedeutsam. Ihre philosophische Bedeutung werden wir alsbald hervorheben; ihr physiologischer Werth muß, wie neuerdings Czermak in den Abhandlungen der Wiener Akademie Bd. LXII. Hft. 2 dargethan hat, in der überraschenden Uebereinstimmung der Ansicht Schopenhauer's mit der Young-Helmholtzschen Farbentheorie gesucht werden. Daß diese wichtige Schrift des Philosophen bis in die neueste Zeit so beharrlich

ignorirt wurde, worüber noch Frauenstädt in der Vorrede zur 1870 von ihm herausgegebenen dritten Auflage derselben mit Bezug auf Helmholtz klagt, erklärt Czermak wohl nicht ganz mit Unrecht aus dem Umstande, daß Schopenhauer von der ihm eigenthümlichen und wirklich bedeutenden physiologischen Theorie der Farbe ausgehend, doch schließlich nicht nur die Göthesche Erklärung der physischen Farbe adoptirte, sondern auch im Furor Antinewtonicus sich verrannte. — Es ist allerdings immer bedenklich und oftmals nachtheilig für eine Wahrheit, wenn sie verbunden mit oder gar versteckt unter Falschem auftritt; aber im vorliegenden Falle kommt sicherlich noch eins dazu, was die Beachtung der Ansicht des Philosophen hinderte. Gerade in der Zeit als Schopenhauer auftrat, fingen die Physiker und Physiologen bereits an, von den Speculationen der Philosophen sich mißtrauisch oder gleichgültig abzuwenden. Nach den Erfahrungen, die sie an der damaligen Naturphilosophie gemacht hatten, war dies begreiflich. Unter dieser Ungunst der Zeitströmung hat auch Schopenhauer's Arbeit leiden müssen.

Den Zustand innerer Aufregung, in welchem sich Schopenhauer befand als er in Dresden mit seinem großen Werk schwanger ging, hat er seinem Apostel Frauenstädt lebendig selbst geschildert. Einst, im Treibhause umhergehend und ganz in Betrachtungen über die Physiognomie der Pflanzen vertieft, habe er sich gefragt, woher diese so verschiedenen Formen und Färbungen der Pflanzen. Was will mir hier dieses Gewächs in seiner so eigenthümlichen Gestalt sagen? Welches ist das innere subjective Wesen, der Wille, der hier, in diesen Blättern und Blüthen zur Erscheinung kommt? — Es ging ihm auf, was wir als Antwort auf jene Fragen in seinem Hauptwerk lesen, daß uns die Physiognomien der Pflanzen deshalb so interessant sind, weil die Pflanze, darin unterschieden von den sich verstellenden Thieren und Menschen, ihr ganzes Sein und Wollen mit größter Naivetät schon durch die bloße Gestalt offen darlegt.

Die Pflanze offenbare ihr ganzes Wesen dem ersten Blick und mit vollkommener Unschuld, die nicht darunter leide, daß sie die Genitalien, welche bei allen Thieren den verstecktesten Platz erhalten haben, auf ihrem Gipfel zur Schau trage. Diese Unschuld der Pflanze beruhe auf ihrer Erkenntnißlosigkeit; nicht im Wollen, sondern im Wollen mit Erkenntniß liege die Schuld. Vertieft in solche Gedanken habe er vielleicht laut mit sich gesprochen und sei dadurch, sowie durch seine Gesticulationen, dem Aufseher des Treibhauses aufgefallen. Dieser sei neugierig gewesen, wer denn dieser sonderbare Herr sei, und habe ihn beim Weggehen ausgefragt. Hierauf Schopenhauer: „Ja, wenn Sie mir Das sagen könnten, wer ich bin, dann wäre ich Ihnen vielen Dank schuldig.“ Darauf habe ihn Jener angesehen, als ob er einen Verrückten vor sich habe. — Es zeigte sich eben um diese Zeit mehr als sonst auch bei unserm Philosophen die von ihm selbst behauptete Verwandtschaft von Genie und Wahnsinn, deren Aehnlichkeit von ihm gerade darin gesucht wird, daß sie in einer anderen Welt leben, als die für Alle vorhandene. Auch an anderen Spuren erkannte Schopenhauer, daß sein werdendes Werk ein Erzeugniß genialer Begeisterung sei. Als Erkenntnißweise des Genies galt ihm wesentlich die von allem Wollen und seinen Beziehungen gereinigte. Die Werke desselben können daher nicht aus Absicht oder Willkür hervorgehen; das Genie schafft sie, geleitet von einer instinctartigen Nothwendigkeit. Aus einem solchen inneren Drange nun entsprangen damals seine Gedanken. Gerade in dieser Entstehungsart findet er später die Bürgschaft für die Aechtheit und Dauer seiner Philosopheme. „Sie sind in mir entstanden“ — schreibt er — „ganz ohne mein Zuthun, in Momenten, wo alles Wollen in mir gleichsam tief eingeschlafen war, und der Intellect nun völlig herrenlos und dadurch rüstig thätig war, die Anschauung der wirklichen Welt auffaßte und sie mit dem Denken parallelisirte, beide gleichsam spielend an einander haltend, ohne daß mein Wille irgend wie der Sache vorstand.“ — „Nur

was in solchen Momenten ganz willensreiner Erkenntniß in mir sich darstellte, habe ich als bloßer Zuschauer und Zeuge aufgeschrieben und zu meinem Werke benutzt. Das verbürgt dessen Aechtheit und läßt mich nicht irre werden beim Mangel alles Antheils und aller Anerkennung." — Im Hinblick auf diese Entstehung sagt er selbst später, seine Werke beständen aus lauter Aufsätzen, die er gelegentlich niedergeschrieben habe, wenn er von einem Gedanken erfüllt gewesen sei; aus solchen einzelnen Gedanken seien sie zusammengesetzt mit wenig Kalk und Mörtel. Entstanden seien alle diese Gedanken meistens auf einen anschaulichen Eindruck und vom Objectiven ausgehend niedergeschrieben, unbekümmert, wohin sie führen würden: „sie gleichen Radien," — sagt er — „die von der Peripherie ausgehend, alle auf ein Centrum laufen, welches die Grundgedanken meiner Lehre sind; zu diesen führen sie von den verschiedensten Seiten und Auffassungen aus." Ueber die Zusammenstimmung seiner Sätze habe er deshalb auch stets außer Sorgen sein können; sogar noch dann, wenn einzelne derselben ihm, wie bisweilen eine Zeit lang der Fall gewesen, unvereinbar schienen: „denn die Uebereinstimmung fand sich nachher richtig von selbst ein, in dem Maße, wie die Sätze vollzählig zusammenkamen; weil sie bei mir eben nichts Anderes ist, als die Uebereinstimmung der Realität mit sich selbst, die ja niemals fehlen kann." Aus diesem Gährungsproceß seines Denkens ging damals in den Jahren 1814—1818 seine ganze Philosophie hervor, nach seinen eigenen Worten „sich nach und nach daraus hervorhebend, wie aus dem Morgennebel eine schöne Gegend." Als bemerkenswerth auch hebt er hervor, daß schon im Jahre 1814 (seinem 27. Lebensjahre) alle Dogmen seines Systems, sogar die untergeordneten, sich feststellten. — Das Ergebniß dieses Ringens war denn das im Frühjahr 1818 fertig gewordene und im November erschienene Hauptwerk Schopenhauers: „Die Welt als Wille und Vorstellung." Wir machen an diesem Punkte Halt in der Lebensbeschreibung um

zu schöpfen. Ein so buntes Gemisch von Gedanken ist selten in einem Tiegel zusammengeschmolzen worden und seltsam genug ist auch das Ergebniß. Ob man ein Gemenge oder ein Gemisch erhalten hat, darüber kann man lange zweifeln, und doch steht das Ganze wie aus einem Guß da. Man erkennt noch so deutlich alle einzelnen Bestandtheile, aus denen dieses wunderliche Gebilde zusammengesetzt ist, daß es nicht schwer wäre das Ganze wieder in seine Elemente aufzulösen, Gedanken, Bilder und selbst Ausdrücke wieder hinzustellen, woher sie genommen sind; und doch hat ein Geist allem Einzelnen ein eigenes Gepräge gegeben und alle diese Elemente auf einem Faden zu einem Ganzen an einander gereiht. Doch ist das Alles nicht zusammen gelesen, sondern zusammen gedacht. Stets empfängt man den Eindruck, daß man es mit Selbsterlebtem und Selbstgedachtem zu thun hat, niemals wird man belästigt durch unverständliches Wortgefasel, bei dem man zweifeln müßte, ob Sinn oder Unsinn darin verborgen sei. Aus dieser Natur des Schopenhauerschen Philosophirens erklärt sich hinreichend das Interesse, mit dem selbst Diejenigen seine Schriften lesen, die seine Weltansicht als eine gemeinschädliche verwerfen und bekämpfen müssen.

Mit der Lehre Kant's, daß die Welt, wie sie uns erscheint, nur die von uns vorgestellte, gedachte Welt ist, beginnt auch Schopenhauer's Weltansicht. „Die Welt ist meine Vorstellung" — schreibt er — „dies ist eine Wahrheit, welche in Beziehung auf jedes lebende und erkennende Wesen gilt; wiewohl der Mensch allein sie in das reflectirte abstracte Bewußtsein bringen kann; und thut er dies wirklich, so ist die philosophische Besonnenheit bei ihm eingetreten. Es wird ihm dann deutlich und gewiß, daß er keine Sonne kennt und keine Erde; sondern immer nur ein Auge, das eine Sonne sieht, eine Hand, die eine Erde fühlt; daß die Welt, welche ihn umgiebt, nur als Vorstellung da ist, d. h. durchweg nur in Beziehung auf ein Anderes, das Vorstellende, welches er selbst ist."

Diese Grundansicht Kant's macht sich nun Schopenhauer zu eigen, indem er sie in einer Richtung zu ergänzen sucht und in einer anderen Richtung so sehr auf die Spitze treibt, daß ein Ueberschlagen unvermeidlich wurde. Die versuchte Ergänzung geht der Frage nach, wie denn die Welt meine Vorstellung, d. h. die Vorstellung eines denkenden Wesens wird. Nach Kant besteht alle menschliche Erfahrung aus stofflichem Inhalt, den die sinnliche Anschauung giebt, und aus formender Auffassung, die aus der Natur unsers Erkenntnißvermögens entspringt. Auf dieser Auffassung beruht es nach Kant, daß der sinnlich dargebotene Stoff uns in den Formen von Raum und Zeit erscheint und nach den Begriffen unseres Verstandes als Größe oder Zustand, in den Verhältnissen von Wesen und Eigenschaft, von Ursache und Wirkung, von Wechselwirkung, als wirklich, möglich oder nothwendig gedacht wird. Die Ansicht Kant's glaubte Schopenhauer ergänzen und verbessern zu können. Mit Recht bemerkt er, daß Kant's Ausgang eine schwierige Frage umgeht oder vielmehr ganz unerörtert läßt, die Frage nämlich, wie denn die sinnliche Anschauung es anfange, unserm Geiste stofflichen Inhalt zu geben. Die Antwort auf diese Frage muß offenbar in einer Erklärung der Sinneswahrnehmung gesucht werden. Kant blieb vor dieser Antwort stehen. An diesem Punkte hat der Schüler den Meister überholt, indem er zeigte, daß die Sinne schon beim Empfangen der stofflichen Eindrücke durchaus activ sind. In dieser Ergänzung ist die philosophische Bedeutung von Schopenhauer's kleiner Schrift über das Sehen und die Farben zu suchen, sie beweist die Intellectualität der Sinneswahrnehmung.

Aber mit dem Richtigen verbindet sich alsbald das Verkehrte. Es kam nun darauf an, zu zeigen, durch welche Kunst oder Kräfte der Seele die Sinne es anfangen, das stofflich Dargebotene in eine vorgestellte Welt zu verwandeln. Kant hatte geantwortet, unsere Seele bewirke dies durch Aufnahme des Ge-

gebenen unter Anwendung der sinnlichen Anschauungsformen von Raum und Zeit und der zwölf Verstandesbegriffe. Diese Antwort genügte nicht, weil Sinn und Verstand allzu streng gesondert, auch die Maschinerie der Verstandesbegriffe nicht wohl geordnet erschien. Aber die Antwort Schopenhauer's, unsere Seele bewirke dies ausschließlich vermöge ihres Begriffes von Ursache und Wirkung in Verbindung mit der Raum- und Zeitanschauung, ist noch weniger genügend. Die Grundansicht zwar, daß jede Sinneswahrnehmung gewissermaßen ein unmittelbarer Schluß von der Wirkung des Sinnenreizes auf diesen als äußere Ursache ist, läßt sich noch hören, wenn man darüber nicht den wesentlichen Unterschied dieses Schließens von dem eigentlichen durch mehrere bewußte Urtheile vermittelten Schließen verkennen will. Aber vermöge dieses unmittelbaren Sinnenschlusses kommen wir doch nicht weiter, als zur Annahme irgend welcher äußeren Ursache zu jeder verschiedenen Sinneswahrnehmung. Eine Erklärung dieser Verschiedenheit in der Aufnahme des Stofflichen ist aus dem Causalbegriff allein sicherlich nicht abzuleiten. Liegt ein Körper vor mir, den mein Auge weiß sieht, mein Geschmack süß, mein Gefühl rauh empfindet, so hat offenbar der Causalbegriff bei diesen Empfindungen nichts weiter zu thun, als daß er jeden Sinn für sich veranlaßt, den Reiz als Wirkung einer äußeren Ursache anzusehen. Er bewirkt also nur, daß die Seele in jedem Fall ein äußeres Etwas als Ursache des Reizes denkt; er kann aber nicht mehr bewirken, daß wir dieses vielfache Etwas als ein zusammenhängendes weißes Stück Zucker von bestimmter Gestalt und Größe auffassen. Dazu bedarf die Seele jedenfalls noch des Substanzbegriffes und der verschiedenen Sinnesqualitäten; aber weder diese noch jener lassen sich aus dem Causalbegriff ableiten.

Schopenhauer's Versuch, den Substanzbegriff auf den Causalbegriff zurückzuführen, ist kaum besser als die von ihm oft genug geschmähte sophistische Begriffsspielerei seiner philoso-

phischen Zeitgenossen. Das Etwas, welches als Ursache zu den Sinnenreizen als deren Wirkung gedacht werden muß, — so räsonnirt er, — wird angesehen als das Raum und Zeit erfüllende Wirkliche, es verbindet Raum und Zeit zum Wirklichen. Seine Wirklichkeit besteht eben in dieser Wirkung, es ist das diese Erfüllung und Verbindung Bewirkende, es ist also als Materie die reine Causalität selbst.

In dem Allem steckt kein klarer Gedanke. Das Etwas, welches in Raum und Zeit erscheint und auf dessen Veränderungen der Causalbegriff angewendet wird, ist weder die Wahrnehmbarkeit von Raum und Zeit, noch Product der Causalität, noch diese selbst zu nennen. Nicht Raum und Zeit werden wahrnehmbar, sondern nur das Etwas, welches in Raum und Zeit erscheint. Und dieses Etwas ist doch nur halbwegs ein Product des Causalbegriffs zu nennen, weil dieser Begriff uns nöthigt, zu den Sinnenreizen ein Etwas als bewirkende Ursache hinzuzudenken und auf dessen wahrgenommene Veränderungen den Begriff der Causalität anzuwenden. Nur als gedachtes Etwas ist es allenfalls Product des Causalbegriffs zu nennen, als vorausgesetztes reales Sein nicht mehr. Noch weniger zulässig ist es, dieses Raum und Zeit erfüllende Sein kurzweg mit der Materie zu identificiren und als reine Wirksamkeit zu bezeichnen. Mag auch der Verstand an diesem Etwas nichts weiter denken, als daß es Etwas bewirkt, so wird doch dieses Etwas dadurch nicht selbst zur reinen Wirksamkeit. Der Geist, der dieses Etwas als das Raum und Zeit Erfüllende anschaut, faßt es eben deshalb nicht ganz abstract als das überhaupt Wirkende auf, sondern als ein etwas ganz bestimmt Wirkendes, und denkt diese bestimmte Wirksamkeiten als die Eigenschaften oder Thätigkeiten seines Seins. Kurz, Schopenhauer spielt mit den Worten „wirklich" und „wirken", um die Alleinherrschaft des Causalbegriffs zu begründen. Der Versuch mißlang; anstatt Kant's Kategorienlehre wirklich zu verbessern, macht er kurzen Proceß, wirft von

den zwölf ursprünglichen Verstandesbegriffen elf zum Fenster hinaus und versucht mit dem Causalbegriff allein auf dem Boden der Raum- und Zeitanschauung die Welt als Vorstellung hervorzuzaubern. Mit diesem Zauberstab aber, sehen wir, kann er es nicht weiter bringen, als darzuthun, wir wir dazu kommen, anzunehmen, daß in Raum und Zeit ein Etwas da ist, das Etwas bewirkt. Um zur Auffassung der Welt in ihrer bunten Mannichfaltigkeit zu gelangen, bedürfen wir jedenfalls noch anderer Kategorien als des uns von Schopenhauer allein gelassenen Causalbegriffs. Der alte Kant war in diesem Punkt jedenfalls weiser als sein Schüler.

Vorsichtiger auch blieb Kant in der Aufstellung der Grundansicht, daß die Welt für uns nur als Erscheinungswelt da ist. Schopenhauer übertreibt diese Wahrheit zu einem Subjectivismus des vorstellenden Ichs, der dem Subjectivismus Fichte's und dem Phänomenalismus des Berkeley nichts nachgiebt. Schopenhauer macht die Welt der Erscheinung zu einer Welt des Scheins, die nur ist, sofern sie einem vorstellenden Ich erscheint. Wir bestreiten natürlich nicht die selbstverständliche Behauptung, daß die Welt als vorgestelltes Object nur für ein vorstellendes Subject da ist; wir tadeln nur die von diesem Satz aus erschlichene Ableitung der weiteren Behauptungen über die Unmöglichkeit, daß die wahre Welt auch so sei wie sie uns erscheint. Kant hatte allerdings diese Unmöglichkeit ebenfalls behauptet, er stützte diese Ansicht durch die Widersprüche, in die uns die gegensätzliche Ansicht verwickele. Diese seine Begründung und somit auch seine Annahme kann irrig sein, die realistische Philosophie nach Kant hat diese Irrthümer zu berichtigen gesucht. Schopenhauer aber hält die gespannt idealistische Annahme fest und will nur an Stelle der von ihm verworfenen Kantischen Begründung eine mehr realistische Beweisführung setzen. Diese seine Beweise gehen darauf aus, zu zeigen, daß die in Raum, Zeit und Causalität vorgestellte Welt keine reale Be-

deutung außerhalb unseres Kopfes haben kann. Zu diesem Zweck wird z. B. an die Wirkungslosigkeit der Zeit erinnert. Käme sie als Eigenschaft — sagt unser Philosoph — den Dingen selbst und an sich zu, so müßte ihr Quantum, also ihre Länge oder Kürze, an diesen etwas verändern können. Allein das vermöge solches durchaus nicht; vielmehr fließe sie über die Dinge hin, ohne ihnen die leiseste Spur aufzudrücken. Denn wirksam seien allein die Ursachen im Verlauf der Zeit; keineswegs er selbst. Wenn daher ein Körper allen chemischen Einflüssen entzogen sei, wie z. B. der Mammuth in der Eisschölle an der Lena, die Mücke im Bernstein, ein edles Metall in vollkommen trockener Luft, ägyptische Alterthümer (sogar Perrücken) im trockenen Felsengrabe, so könnten Jahrtausende nichts an ihm verändern. Diese Thatsachen sollen bestätigen, daß die Zeit keine Bedeutung im wirklichen Geschehen besitzt, sondern nur im Denken. Als ob irgend Jemand den wahnwitzigen Gedanken gehabt hätte, die Zeit für sich könne eine Wirkung an den Dingen ausüben! Ein Jeder weiß, daß es dazu noch der wirkenden Kräfte in der Zeit bedarf und daß es in der Natur Verhältnisse giebt, welche die Dauer der Dinge verlängern, und andere, welche sie verringern. Das berührt aber die Frage garnicht, ob nicht die Kräfte selbst eine bestimmte Zeit ihres Wirkens in sich tragen und ob demnach nicht in diesem Sinne die Zeit auch noch außerhalb unseres Kopfes eine reale Bedeutung für das Geschehen der Dinge hat.

Seltsamer noch klingt die Berufung Schopenhauer's auf das über Raum und Zeit erhabene Hellsehen zum Beweise für die Idealität von beiden. Weil Zeit und Raum ohne reale Bedeutung sind, meint Schopenhauer, könnte im somnambülen Zustande Zukünftiges als Gegenwärtiges, Entferntes als Nahes geschaut werden. — Eine eigenthümliche Beweisführung! — Entweder — so scheint mir — bleibt das Hellsehen immer noch eine Art Vorstellen, dann bleibt es auch — nach Schopenhauer's

eigener Ansicht — gebunden an die Gesetze der Raum- und Zeitanschauung, oder es ist kein Vorstellen, dann hat es überhaupt mit Raum und Zeit nichts mehr zu thun. In keinem Fall kann es zu einer Raum- und Zeitanschauung kommen, die allen Bedingungen derselben widerspricht. Also selbst wenn Hellsehen stattfindet, kann es für die Idealität von Raum und Zeit nichts beweisen. Das Hellsehen aber überhaupt als erwiesene Thatsache zu betrachten und zur philosophischen Beweisführung zu benutzen, dazu gehört doch wohl weniger Kritik und mehr Aberglaube, als für einen Philosophen, der sich nicht der Mystik in die Arme wirft, zulässig ist.

Kurz, wir geben zu, daß die Welt, wie wir sie erkennen, die vorgestellte Welt ist und daß die Welt als dies *vorgestellte* oder *angeschaute* Etwas nicht da wäre ohne einen vorstellenden oder anschauenden Geist. Aber in diesem selbstverständlichen Satz finden wir keinen Grund zur weiteren Behauptung, daß, wenn man allen vorstellenden Geistern die Köpfe abschlüge, auch die bis dahin vorgestellte Welt aufhören würde zu sein. Nur das Vorstellen der Welt würde aufhören, nicht ihr Sein, und es wäre immer noch möglich, daß sie fortführe zu sein, als was sie bis dahin vorgestellt wurde. Raum und Zeitanschauung hätten aufgehört, aber damit doch vielleicht nicht zugleich das Nebeneinander der Dinge und das Nacheinander ihres Werdens. Daraus, daß wir denkenden Wesen von der Welt nur wissen, sofern wir sie vorstellen, ist noch nicht erwiesen, daß das Vorhandensein der Welt eben nur bedeute ihr Vorgestelltwerden. Daraus, daß wir die Welt in Raum, Zeit und Causalität vorstellen, läßt sich allerdings nicht beweisen, daß die Welt auch so sei, wie wir sie vorstellen; aber eben so wenig gewiß läßt sich daraus ableiten, daß sie nicht so sei. Und sicherlich hat es mehr Sinn, eine derartige Correspondenz zwischen Denken und Sein anzunehmen, daß wir eben deshalb die Dinge räumlich, zeitlich und causal denken, weil die Dinge neben einander sind, ihre Zu-

stände nach einander verlaufen und sich causal bedingen, als mit Schopenhauer in dieser Correspondenz eine unnöthige Verdoppelung und in der Annahme einer solchen einen Widersinn zu entdecken. Schließt denn das in Wahrheit einen Widerspruch in sich, wenn man annimmt, daß die Welt einmal da ist und dann noch einmal vorgestellt wird, wie sie da ist? Ist das nicht vielmehr die einzig naturgemäße Annahme zur sinnvollen Erklärung des Vorstellens selbst? Wer uns zwingen will, diese natürliche Voraussetzung des gesunden Menschenverstandes aufzugeben, muß triftigere Gründe vorbringen als Schopenhauer; und wer sich so schlechter Gründe bedient, wie er, erweckt den Verdacht, daß er bewußt oder unbewußt Sophistereien treibt, die verwirren anstatt aufzuklären.

Durch Schopenhauer ist das von Kant neu erregte schwere Problem des Idealismus nicht gefördert, sondern verwirrt worden. Der Irrthum begann bereits in der Promotionsschrift über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, die mit Unrecht geschätzt wird, wenn man auf die Hauptsache und nicht auf geistreiche und werthvolle Nebengedanken sieht. Der Irrthum wuchs zur völligen Begriffsverwirrung aus in seinem Hauptwerk.

Was ist denn das nun schließlich für eine Welt, die unsere Erkenntniß unter Schopenhauer's Leitung gewonnen hat? — Wir stehen vor und mitten in der Welt des Scheins. Die Welt des wahren Seins schauen wir an durch die vermittelst Raum, Zeit und Causalität gefärbten Brillengläser unseres Sinns. Könnten wir diese Brillengläser ablegen, so würden wir die Welt sehen, wie sie ist, und würden dann jedenfalls wahrnehmen, daß es in ihr keinen Raum und keine Zeit und keine Causalität giebt. Wir würden dann zu unserer Verwunderung das Wesen der erscheinenden Welt als ein einziges und bleibendes vor uns haben, als unvergänglich, unveränderlich und, unter allem scheinbaren Wechsel, vielleicht sogar bis auf die ganz einzelnen Bestim-

mungen herab identisch. Alle wahrgenommene Mannichfaltigkeit des Seins also, wie ebenso alles wahrgenommene Werden und Geschehen ist Schein; dahinter steckt das farblose unwandelbare Sein. Dies der Schluß, zu dem Schopenhauer durch die Betrachtung, daß die erscheinende Welt unsere Vorstellung ist, zunächst geführt wird. Wir stehen vor dem noch unerkannten Ding an sich, von dem wir bis dahin nur so viel erkennen, daß es nicht ist, wie es uns erscheint.

Vor dieser Welt des leeren Seins vermag aber nun die Erkenntniß unseres Philosophen nicht still zu stehen, und mit einem Salto mortale, wie ihn schwerer keine Gauklerkunst ausführt, springt sein Verstand nun aus der Welt des Scheins in die des Seins.

Wir wollen wissen — sagt er — ob die Welt nichts weiter als Vorstellung ist. Ein Uebergang würde hier nie gefunden, wenn der Forscher selbst nichts weiter wäre als das rein erkennende Subject, als geflügelter Engelskopf ohne Leib. Das erkennende Subject erscheint aber in einem Leib und mit ihm als Individuum. Diesem Individuum ist das Wort des Räthsels gegeben und dieses Wort heißt Wille. Unser Leib ist uns auf zwiefache Weise gegeben, erstens als Object unter den Objecten d. h. als Vorstellung, dann aber auch als jenes Jedem Bekannte, welches das Wort Wille bezeichnet. Jeder Willensact offenbart sich zugleich unmittelbar als Bewegung des Leibes; der ganze Leib ist somit nichts Anderes als mein sichtbar gewordener Wille. Hier also offenbart sich ein Vorgestelltes, ein Object, eben mein Leib als die Erscheinung eines Willens, somit der Wille als das Wesen, als das Sein hinter dem Schein. — An einem Punkte also, in uns selbst, erfassen wir das wahre Sein als Wille, und diese Erkenntniß öffnet uns nun den Blick in das wahre Sein der ganzen erscheinenden Welt.

Um diese Ansicht näher zu begründen, muß Schopenhauer darthun, daß in uns dem Willen zur Wesensbildung der

Vorrang vor dem Geist zukommt, und muß versuchen, die Uebertragung dieser Erkenntniß auf die Erklärung der ganzen Welt annehmbar zu machen. Beides unternimmt Schopenhauer im zweiten Buch seines Hauptwerkes.

Sein erstes Bemühen ist, darzuthun, daß in uns der Wille das Wesen sei, während der Geist, der Intellect, zur Erscheinungswelt gehöre. Den Nachweis dafür beginnt unser Philosoph mit einer seltsamen Sophisterei. Das Erkennende selbst — behauptet er — könne nicht erkannt werden, sonst wäre es das Erkannte eines anderen Erkennenden. — Allerdings wäre es das, aber warum kann das nicht sein? Oder vielmehr, verhält es sich nicht wirklich so in der Selbsterkenntniß? Läge darin ein Widerspruch, so wäre es auch ein Widerspruch von einem Vorstellenden zu reden, das zugleich ein Vorgestelltes ist, wie dies doch offenbar beim Selbstbewußtsein zutrifft. Ein Räthsel, ein nicht weiter Erklärliches mag in diesem Bewußtsein, in der Selbsterkenntniß liegen, aber ein Widerspruch liegt darin nicht. — Auf diesen mißlichen Anfang baut nun Schopenhauer weiter. Als das Erkannte im Selbstbewußtsein sollen wir mit ihm ausschließlich den Willen und deshalb im Willen das Erste (Primäre), im Erkennen das Zweite (Secundäre) finden. Dieser Folgerung widerspricht das eigene Geständniß Schopenhauer's, daß wir „streng genommen, auch unsern Willen immer nur noch als Erscheinung und nicht nach Dem, was er schlechthin an und für sich sein mag, erkennen". Es ist aber auch garnicht wahr, daß wir im Selbstbewußtsein unsern Willen finden. Im Selbstbewußtsein finden wir Nichts als das Wissen um unser Thun, sei dies nun Denken oder Fühlen oder Wollen. Um im Selbstbewußtsein als Wesentliches den Willen zu entdecken, muß man mit Schopenhauer erst allerlei sophistische Seitensprünge machen. Vom Selbstbewußtsein muß man zum Selbstgefühl, von diesem zum Lebensgefühl kommen, und dieses Lebensgefühl zum Gefühl des Daseins, und dieses zum Gefühl des Daseinwollens stempeln,

um nur schließlich sagen zu können, als das Wesentliche im Selbstbewußtsein habe man den Willen entdeckt. Das sind sophistische Gauklersprünge, aber keine philosophischen Beweise.

So falsch wie dieser Ausgang, so falsch sind auch alle folgenden Belege, die Schopenhauer unter Verdrehung mancher Erfahrungsthatsachen beibringt, um den Vorrang (den Primat) des Willens vor dem Intellect zu beweisen. Offenbar — so fährt er fort — muß doch das in jedem Bewußtsein Gemeinsame und Constante das Wesentliche, Primäre, das die bewußten Wesen Unterscheidende das Hinzugekommene, Secundäre sein. Nun findet sich aber unmittelbar in jedem thierischen Bewußtsein nur das Innewerden eines Verlangens da zu sein, wohl zu sein. Dies Wollen hat der Mensch mit dem Polypen gemein. Was ihn unterscheidet, ist allein die Erkenntniß. Deshalb ist der Intellect das Secundäre. Durchlaufen wir die Stufenreihe der Thiere abwärts, so wird der Intellect immer unvollkommener, nicht der Wille. Der Wille als das Ursprüngliche kann aber nie unvollkommen sein. Der Wille ist selbst im kleinsten Insect ganz und vollkommen vorhanden, dasselbe will, was es will, ebenso entschieden und vollkommen wie der Mensch. Der Unterschied liegt nur in Dem, was gewollt wird, und dies hängt ab von dem, was vorgestellt wird, hängt also ab vom Intellect. Der Intellect hat unzählige Grade der Vollkommenheit, nicht der Wille. Wenn das Wollen aus dem Erkennen hervorginge — fragt unser Sophist — wie könnten dann die Thiere, sogar die unteren, bei so äußerst geringer Erkenntniß einen so oft unbezwinglichen, heftigen Willen zeigen?

Allerdings, wenn das Wollen aus dem Erkennen hervorginge, so müßte auch, wo viel Wille sich zeigte, viel Erkenntniß vorausgesetzt werden. Zeigt sich nun thatsächlich, daß nicht immer viel Wille und viel Erkenntniß zusammentreffen, so wird das Wollen nicht aus dem Erkennen abzuleiten sein. Aber daraus folgt doch mit Nichten, daß deshalb umgekehrt das Erkennen als

das Secundäre aus dem Wollen als dem Primären abzuleiten ist. Das Erkennen tritt vielmehr nur als eine andere wesentliche Kraft zum Wollen hinzu, und zwar als die bedeutungsvollere Kraft, insofern sie das Unterschiedsmerkmal der höher organisirten Wesen wird.

Wäre diese Schopenhauer'sche Folgerung richtig, so müßte gerade wegen der einigen Willensgrundlage, wo viel Wille ist, auch viel Erkenntniß sein. Das bemerkt Schopenhauer selbst, als es ihm darauf ankommt, die angebliche Thatsache zu erklären, daß der Intellect leicht durch den Willen gestört werde, während der Intellect nicht umgekehrt dem Willen hinderlich sei. Die Erklärung wird eben darin gesucht, daß der Intellect etwas vom Willen Verschiedenes sei. Denn — sagt er — wären sie in der Wurzel Eins und gleich ursprüngliche Functionen eines schlechthin einfachen Wesens, so müßte mit der Aufregung und Steigerung des Willens auch der Intellect mit gesteigert werden. — Das durfte offenbar unser Philosoph garnicht sagen, wenn er den Willen zum Grundwesen aller Dinge, somit auch des erkennenden Gehirns machen wollte. Sagt er es nun doch, so beweist er damit in Berücksichtigung der Trennung von Intellect und Wille gegen sich selbst, beweist, daß eben der Wille das Primäre in seinem Sinne, d. h. der Urquell von Allem nicht sein kann.

Uebrigens ist die Thatsache, von der diese Bemerkung ausgeht, garnicht richtig. In Wahrheit kann der Intellect den Willen so gut stören, wie dieser jenen, der Verstand hemmt nicht selten leidenschaftliches Wollen. Nach Schopenhauer's eigener Sittenlehre muß ja sogar die Erkenntniß schließlich zur Willensverneinung führen, also den Willen nicht nur hemmen, sondern völlig aufheben. Unser Philosoph selbst bezeugt somit die Falschheit der von ihm angeführten Thatsache.

Ein seltsames Spiel treibt er mit der Erfahrung, er will sie berücksichtigen, fälscht und mißdeutet sie aber je nach Bedarf.

Eine solche Fälschung ist es auch, wenn er den Vorrang des Willens vor dem Intellect daran erkennen will, daß das Wollen leicht, das Erkennen mühsam sei. Halte der Intellect — so behauptet Schopenhauer — dem Willen ein Anschauliches vor, so spreche der Wille mühelos sofort sein Genehm oder Nichtgenehm; ebenso wenn der Intellect nach langem Grübeln sein Ergebniß dem Willen zur Begutachtung vorlege. Der Wille trete ein, wie der Sultan in den Divan, um sein eintöniges Genehm oder Nichtgenehm zu sprechen; er wolle oder wolle nicht. Herr sei der Wille, Diener der Intellect. Der Intellect scheine zu führen, aber nur wie der Lohnbediente, der vor dem Fremden hergehe, den Weg bestimme doch dieser. Das treffendste Gleichniß für das Verhältniß Beider sei der starke Blinde, der den sehenden Gelähmten auf den Schultern trage. Der Intellect sei nur die Laterne, die der Wille bei Nacht trage zur Erhellung des finsteren Weges; die Laterne aber bestimme nicht seine Schritte.

Alle diese Bilder verdecken nur den wahren Sachverhalt und lassen sich zum Theil selbst gegen Schopenhauer kehren. In einer fremden Stadt mag der Herr das Ziel bestimmen, wohin er will, aber der Lohnbediente, der ihn führt, bestimmt die einzuschlagenden Wege, um zum Ziele zu kommen, und der Herr folgt. Der Wille hat auch mehr zu thun, als wie der Sultan in den Divan zu treten, um sein Genehm oder Nichtgenehm zu sprechen; er hat auch dafür zu sorgen, daß die Kraft zur Ausführung seines Wollens nicht fehlt. Und diese andauernde Kraftanstrengung des Wollens ist ebensowenig mühelos wie das Ringen nach Erkenntniß, wie auch umgekehrt die bloße logische Bejahung oder Verneinung dem Verstande eben so wenig Mühe macht, wie das eintönige Genehm oder Nichtgenehm dem Willen.

In Anbetracht dieses allein richtigen Sachverhaltes hat es auch gar keinen Sinn, mit Schopenhauer zu behaupten, der Wille beweise auch dadurch seinen Vorrang vor dem Intellect,

daß er nicht wie dieser ermüde. Wollen sei eben unser selbsteigenes Wesen, gehe daher leicht von statten, sogar zu leicht, wie die häufige Voreiligkeit des Willens zeige, eben deshalb ermüde der Wille nicht, wie der Intellect, den anstrengende Kopfarbeit erschlaffe. Gerade umgekehrt verhält es sich in Wahrheit, nichts hält den Geist besser wach, als geistige Arbeit, nichts spannt seine Kraft rascher ab, als Wünschen und Wollen. Giebt dies doch Schopenhauer selbst zu, wenn er aus dem Wollen die Pein des Lebens ableitet, die zur lebensmüden Weltverneinung führen soll.

Um seine Behauptung noch einigermaßen aufrecht halten zu können, muß er sich einer sophistischen Erschleichung des erst zu Beweisenden bedienen. Einen Beweis nämlich für seine Behauptung, daß das Denken ermüde, der Wille nicht, findet er darin, daß das bewußte Denken im Schlafe aufhöre, während der Wille dann noch unermüdlich fortwirke als Wille zum Leben. Um das sagen zu dürfen, mußte er doch erst beweisen, daß der uns bekannte Wille des Bewußtseins einerlei sei mit der Kraft, die unser Leben erhält.

Unstreitig glaubte Schopenhauer diesen Nachweis dadurch gegeben zu haben, daß er behauptete, jeder Willensact sei unmittelbar irgend eine Leibesbewegung. Aber Behaupten ist nicht Beweisen. Das menschliche Bewußtsein weiß von dieser Unmittelbarkeit nichts. Nur derjenige Willensact zieht ersichtlich Leibesbewegung nach sich, der Gefühle erregt, die unsere Nerven reizen, oder der zu Handlungen führt, die Muskelbewegung erfordern. Von einer anderen unmittelbaren Verbindung zwischen Wille und Leibesbewegung weiß das Bewußtsein nichts; man kann hypothetisch annehmen, daß jeder Wille, jeder Gedanke in einer entsprechenden Bewegung des Hirnstoffes sich äußert, aber das menschliche Bewußtsein weiß jedenfalls von dieser unmittelbaren Verbindung nichts. Und so lange dies nicht der Fall ist, darf der Philosoph sich nicht auf das Bewußtsein berufen, um

die angebliche Einerleiheit von Wille und Leibeskraft oder Lebenstrieb darzuthun.

Wir haben also nur eine Kette von Sophistereien vor uns, durch die uns Schopenhauer überreden will, im Willen allein unser inneres Wesen zu entdecken. Und nun sollen wir noch gar von diesem zweifelhaften Punkte aus durch einfache Uebertragung im Willen überhaupt das Wesen aller Dinge erkennen!

Aus dem Bekannten sollen wir das Unbekannte erklären. Daher sollen die Materialisten im Irrthum sein, die den Geist aus dem Stoff zu erklären sich unterfangen; die stoffliche Welt sei das uns Unbekannte, bekannt dagegen sei uns der eigene Wille. Aus ihm daher sei das Wesen der Welt zu erklären.

In allem Naturwirken sollen wir demgemäß als das eigentliche Wesen den Willen zu einem bestimmten Sein erkennen. Die Wasser stürzen in unaufhaltsamem Drange zu Boden, ihr Sturz ist ein Fallen Wollen. Das Eisen wird vom Magneten angezogen; es ist die heftige Sehnsucht, die es anzieht, ein Wünschen, das wie das menschliche Wünschen durch Hindernisse gesteigert wird. Der Krystall schießt regelmäßig an nach verschiedenen Richtungen, das sind eben so viel verschiedene Bildungsstrebungen seines Willens. Das Faulthier hängt schlaff am Baum; es ist sein eigenthümlicher Lebenswille, der es dazu gebildet hat. Am deutlichsten soll sich an dem Instinct und den Kunsttrieben der Thiere offenbaren, daß der Wille auch da wirkt, wo keine Erkenntniß ihn leitet.

Auch diese Sophistereien sind unschwer zu durchschauen. Allerdings spricht sich im Instinct ein Thun vorstellender Wesen aus für einen Zweck ohne Kenntniß des Zweckes, also ein in Rücksicht des Zweckes unbewußtes Getriebenwerden. Aber mit welchem Recht soll dieser Trieb den Namen Wille verdienen? Und mit welchem Rechte soll ferner dieser Name einer jeden nach einem Ziele hin drängenden Bewegung zukommen? Man erlangt die Erkenntniß von der Einheit der Naturkräfte schwerlich recht-

mäßig dadurch, daß man auf Grund einer leichten Analogie den unterschiedenen Kräften einen allgemeinen Gattungsnamen aufklebt. Auf Grund dieser Analogie wenigstens könnten wir das Wesen aller Dinge ebenso gut Kraft oder Trieb als Wille nennen. Schopenhauer hat sich in dieser Willenslehre desselben Analogienschwindels schuldig gemacht, der die Naturphilosophie Schelling's, unter deren Einfluß überdies auch diese seine Ansicht geworden ist, charakterisirt und verderbt hat. Es gilt auch für ihn, was er einmal selbst an Spinoza tadelte, daß dieser absichtlich Worte wie Gott und Welt, Wille und Urtheil mißbrauche zur Bezeichnung von Begriffen, welche in der ganzen Welt andere Namen führen. Paßte es ihm, hierbei spöttisch an den Hetmann der Kosacken in Kotzebue's Benjowsky zu erinnern, so paßt derselbe Spott auch für ihn. Wir gewinnen durch ihn in Wahrheit nichts als einen neuen Namen für die absolute Substanz, das Ding an sich, das Absolute, die Idee oder wie sonst man das unbegriffene Sein zu nennen beliebt hat. Diese neue Namengebung ist seine Liebhaberei, einen tieferen Grund hat sie nicht. In seltsamer Weise kommt das Bewußtsein davon bisweilen in Schopenhauer's eigenen Aeußerungen zum Vorschein. So, wenn er einmal sagt, um das Wesen der Dinge zu erkennen, müsse man es machen wie mit der Einnahme einer Festung, man müsse sie umgehen. In demselben Bewußtsein verglich er seine Willenslehre einmal mit der Art der alten Deutschen, die, wenn sie würfelnd Alles verspielt hatten, zuletzt ihre eigene Person einsetzten. So auch habe er es gemacht: nachdem man bisher vergeblich versucht habe, das Wesen der Welt irgendwie mit Hülfe des Intellects zu erklären, setze er nun einmal das innerste Wesen des Menschen, den Willen, ein, und versuche mit dessen Hülfe das Räthsel der Welt zu lösen.

Wir können nicht sagen, daß er mit diesem Einsatz den Schleier des Bildes zu Sais wirklich gelüftet hat. Bis jetzt wenigstens ist uns kein größeres Geheimniß verrathen, als dies,

daß in allem Schein der Wille das Wesen bilde. Der Beweis für die Richtigkeit dieser Räthsellösung wird zwar versucht, aber nicht geliefert. Und überdies hören wir nur, daß das Wesen aller Dinge Wille sei, aber vor diesem Weltwillen stehen wir bis jetzt noch als vor einem Unerkannten, gerade so gut wie vor dem Kant'schen Ding an sich, denn die Gleichstellung dieses Weltwillens mit unserm Willen ist, wie wir sahen, erschlichen, und selbst unser Wille ist uns bekannt nur in seinem Wirken, nicht in seinem Wesen. Wir wissen, daß er will und was er will; aber wir erkennen nicht mehr, wie er es anfängt zu wollen. Das erkennen wir so wenig deutlich, daß wir darüber streiten, ob er mit Freiheit wollen kann oder nicht.

Dieses Dunkel für den Weltwillen einigermaßen zu lichten, mußte für Schopenhauer eine Aufgabe sein; er flüchtet, um dies zu leisten, in die lichte Ideenwelt Platon's unter zeitgemäßer Mitbenutzung der Ideenlehre Kant's und der Naturphilosophen. Dem sinnlichen wahrnehmbaren Einzelnen bestritt Platon die wahre Existenz. Dieses einzelne Thier — würde er sagen — ist nicht wirklich, es entsteht und vergeht, wahrhaft seiend ist nur die Idee, die sich in ihm abbildet. Kant stimmt mit Platon darin überein, daß die sinnliche Erscheinung kein wahres Sein hat. Schopenhauer fügt dieser Platonisch-Kantischen Ansicht vom Schein der Sinnenwelt die angebliche Erkenntniß hinzu, daß das, was erscheint, der Wille sei. Aber dieser Wille erscheint nicht unmittelbar in der Sinnenwelt, denn alsdann wäre er ja wie sie den Formen von Raum und Zeit und Causalität unterworfen. Zwischen der Sinnenwelt und dem Willen stehen noch allgemeine Ideen des Seins, die in den Einzeldingen der Sinnenwelt verwirklicht, und mittelbar durch diese Ideen verwirklicht objectivirt sich der Wille in der Welt, nur in diesen Ideen kann er verwirklicht werden. „Wann die Wolken ziehen — sagt Schopenhauer zur Erläuterung dieses Gedankens — sind die Figuren, welche sie bilden, ihnen nicht wesentlich,

sind für sie gleichgültig: aber daß sie als elastischer Dunst, vom Stoß des Windes zusammengepreßt, weggetrieben, ausgedehnt, zerrissen werden; dies ist ihre Natur, ist das Wesen der Kräfte, die sich in ihnen objectiviren, ist die Idee: nur für den individuellen Beobachter sind die jedesmaligen Figuren. — Dem Bach, der über Steine abwärts rollt, sind die Strudel, Wellen, Schaumgebilde, die er sehen läßt, gleichgültig und unwesentlich; daß er der Schwere folgt, sich als unelastische, gänzlich verschiebbare, formlose, durchsichtige Flüssigkeit verhält; dies ist sein Wesen, dies ist, wenn anschaulich erkannt, die Idee: nur für uns, so lange wir als Individuen erkennen, sind jene Gebilde. — Das Eis an der Fensterscheibe schießt an nach den Gesetzen der Krystallisation, die das Wesen der hier hervortretenden Naturkraft offenbaren, die Idee darstellen; aber die Bäume und Blumen, die es dabei bildet, sind unwesentlich und nur für uns da. — Was in Wolken, Bach und Krystall erscheint, ist der schwächste Nachhall jenes Willens, der vollendeter in der Pflanze, noch vollendeter im Thier, am vollendetsten im Menschen hervortritt. Aber nur das Wesentliche aller jener Stufen seiner Objectivation macht die Idee aus. — Das gilt nothwendig auch von der Entfaltung derjenigen Idee, welche die vollendetste Objectivität des Willens ist; folglich ist die Geschichte des Menschengeschlechts, das Gedränge der Begebenheiten, der Wechsel der Zeiten, die vielgestalteten Formen des menschlichen Lebens in verschiedenen Ländern und Jahrhunderten, dieses Alles ist nur die zufällige Form der Erscheinung der Idee, gehört nicht dieser selbst, in der allein die adäquate Objectivität des Willens liegt. — Wer dieses wohl gefaßt hat, und den Willen von der Idee, und diese von ihrer Erscheinung zu unterscheiden weiß, dem werden die Weltbegebenheiten nur noch sofern sie die Buchstaben sind, aus denen die Idee des Menschen sich lesen läßt, Bedeutung haben, nicht aber an und für sich."

Die allgemeinen Kräfte also des Natur- und Menschenlebens

will Schopenhauer unter dem von Platon geheiligten Namen der Ideen als unmittelbare Darstellung des Weltwillens ansehen; wir wissen nun, was dieser Weltwille will, er will diese Ideen. Diese Ideen aber nun können nach Schopenhauer in der Sinnenwelt nur als Kräfte, d. h. als Wirkendes erscheinen, müssen also als Wirkendes eingehen in die Form des Satzes vom Grunde, dessen allgemeinste Verwirklichung ja die Materie als reinste Wirksamkeit, als das eigentliche Wirkliche sein soll. Deshalb können auch die Ideen sich nur als Qualität an der Materie darstellen, und zwar nicht nur die Ideen, die als Kräfte der Natur erscheinen, sondern auch die Ideen, die als Kräfte des höchsten menschlichen Geisteslebens sich darstellen. Dieselben erscheinen als Eigenschaften des Gehirns. Mit dieser Wendung übernimmt unser Philosoph alle Sätze des Materialismus. Mit seinem idealistischen Ausgang deckt er das materialistische Ende. Der Wille schafft sich durch die Ideen das Gehirn, nun denkt das Gehirn, wird der Intellect zum Product des Gehirnbreis.

Das ist der eigenthümliche Mischmasch von Platonismus, Kantianismus, Naturphilosophie und Materialismus, in den uns die Ideenlehre Schopenhauer's versetzt. Neu ist daran nur die bunte Mischung, alles Einzelne ist bekannt und in seiner Unzulänglichkeit auch längst schon erkannt.

Wer alles Einzelne für Schein und nur die allgemeine Gattungsidee für das Wesenhafte erklärt, muß aus dem Urwesen selbst diesen Schein erklären können. Es hilft dazu nicht die Berufung auf die Beschaffenheit endlicher Geister, deren begrenzte Auffassung diesen Schein erzeuge. Das Dasein dieser endlichen Einzelgeister selbst bedarf ja einer Erklärung aus dem Urwesen. Die Benamung desselben als Urwille hilft auch nicht weiter. Immer bleibt die Frage stehen: wie kommt dieser Urwille, der unmittelbar nur die allgemeinen Naturkräfte will, dazu, mittelbar ihre Verwirklichung in der Scheinwelt des Einzelnen zu wollen oder auch nur neben sich zu dulden? Bringt nicht über-

haupt schon die Annahme des auf unterschiedene Ideen gerichteten Willens in den einigen Urwillen eine mit seinem Wesen unverträgliche Vielheit und Spaltung? oder bildet schließlich das Wesen der Welt etwa nicht ein Urwille, sondern gehören dazu eben so viel neben einander laufende Urwillen als es unterschiedene Ideen in der Welt giebt? — Auf alle diese wichtigen Fragen hat Schopenhauer keine klare Antwort; vielmehr lehnt er die schuldige Antwort ab. Die Individualität — sagte er später einmal — sei nicht durch und durch bloße Erscheinung, sondern wurzele im Dinge an sich, im Willen des Einzelnen. „Wie tief nun aber hier ihre Wurzeln gehen, gehört zu den Fragen, deren Beantwortung ich nicht unternehme." — Gerade diese Beantwortung zu versuchen, lag ihm ob zur Rechtfertigung seiner Willenslehre. Erst erklären, alles Viele ist nur Schein, wesenhaft ist allein der Wille, dieser ist der stehende Regenbogen, der sich in den wechselnden Tropfen des Wasserfalls spiegelt; — und dann hinterher erklären, aber dem individuellen Schein müsse doch ein Sein im Urwillen entsprechen, auch das Individuelle müsse seine Wurzeln im Urwillen haben, — und endlich auf die Frage, wie dies zu denken sei, die Antwort verweigern: — das heißt, Ungereimtes denken und auf die Behauptung der Ungereimtheit einen unverschämten Trumpf setzen.

Nach dieser Darlegung und Widerlegung der Grundlehren des Systems können wir kurz sein über die darauf gebauten ethischen Schlußfolgerungen.

Wenn nun — so folgert Schopenhauer — alles Dasein auf einem Daseinwollen beruht, so muß auch alles Dasein Leiden sein. Denn Wollen ist Verlangen, Verlangen setzt einen Mangel voraus, jeder Mangel bedingt ein Leiden, somit ist mit jedem Wollen das Leiden unmittelbar verbunden. Nur das Leiden, die Unlust ist positiv, alle Freude, alle Lust rein negativ. Wir fühlen nur den Schmerz, die Sorge, nicht die Schmerzlosigkeit, die Sorglosigkeit. So werden wir ja auch die drei größten Güter

des Lebens, Gesundheit, Jugend und Freiheit nicht als solche inne, so lange wir sie besitzen, sondern erst, nachdem wir sie verloren haben. Alles Glück, alle Freude sind nur das Aufhören eines Mangels, eines auf dem Gefühl des Bedürfnisses ruhenden Wunsches. Da ferner jede Befriedigung über das Aufhören eines Mangels nur die Dauer eines rasch vorübergehenden Augenblickes hat, insofern im selben Augenblick, in welchem ein Wunsch aufhört, sofort ein anderer Wunsch sich einstellt; so ist eine reine Lust des Lebens niemals da. Diese allgemeine Pein des Daseins steigt natürlich mit der bewußten Empfindung, wird daher am schwersten empfunden im Menschenleben.

Das Menschenleben ist nur eine Abwechselung von Schmerz und Langeweile, wo der Glücklichste keinen schöneren Moment hat, als den des Einschlafens. „Das Leben des Einzelnen" — sagt unser Schwarzseher — „ist im Ganzen übersehen eigentlich immer ein Trauerspiel, aber im Einzelnen durchgegangen hat es den Charakter des Lustspiels. Denn das Treiben und die Plage des Tages, die rastlose Neckerei des Augenblicks, das Wünschen und Fürchten der Woche, die Unfälle jeder Stunde sind lauter Komödienscenen. Aber die nie erfüllten Wünsche, das vereitelte Streben, die vom Schicksal unbarmherzig zertretenen Hoffnungen, die unzähligen Irrthümer des ganzen Lebens mit dem steigenden Leiden und Tode am Schluß geben immer ein Trauerspiel. So muß, als ob das Schicksal zum Jammer unsers Daseins noch den Spott fügen gewollt, unser Leben alle Wehen des Trauerspiels enthalten, und wir dabei doch nicht einmal die Würde tragischer Personen behaupten können, sondern im breiten Detail des Lebens unumgänglich läppische Lustspielcharaktere sein." — Diesen Schmerz des Daseins fühlen natürlich am tiefsten die begabtesten Menschen, sie beklagen daher, von tiefer Schwermuth ergriffen oft, in einer solchen Welt der Täuschung und des Leids die Schuld des Daseinwollens büßen zu müssen. Die Ueberzeugung von diesem Weltelend hat im Gegensatz zur optimistischen

Judenlehre, daß Alles sehr gut sei, das Christenthum ausgesprochen in seiner Lehre von der allgemeinen Sündhaftigkeit, welche die Erde als Jammerthal erscheinen läßt. Aber das Christenthum hält noch die eitle Hoffnung auf ein besseres Jenseits fest. Nur in der uralten Weisheit des indischen Buddhaismus findet sich die volle Wahrheit; hier ging die Erkenntniß auf, daß das Weltübel in der Weltbejahung, die einzig mögliche Erlösung in der Weltverneinung, das wahre Glück also im endlichen Aufhören dieser Scheinwelt, im Verfließen derselben in's leere Nichts zu suchen sei. Zu dieser Einsicht nun soll auch uns die wissenschaftliche und künstlerische Beschäftigung mit den Ideen des wahren Seins führen, durch sie sollen wir die Welt der Täuschung kennen und verachten lernen, durch sie soll unser Wünschen und Wollen immer leidenschaftsloser und reiner werden, bis es endlich sich dazu erhebt, nichts mehr zu wollen, als die eigene Verneinung. Wer diesen Gipfel aller Weisheit erlangt hat, der nähert sich wie der indische Büßer dem Nirvana, dem seligen Nichts. — Dies die düstere sittliche Weltanschauung unseres Philosophen, der von ihrer Wahrheit so fest überzeugt ist, daß er die entgegenstehende Ansicht des Optimismus wegen der Vertuschung und Beschönigung des Weltübels als ruchlose Gesinnung haßt.

Wir können in diesem seinem Pessimismus nichts weiter sehen, als das Zeugniß eines krankhaft erregten schwarzgalligen Temperaments. Die nothwendige Folge seiner philosophischen Grundansicht ist jedenfalls dieser Pessimismus so wenig, daß vielmehr auf Schritt und Tritt zwischen ihm und jener Grundansicht sich unlösliche Widersprüche ergeben oder nur mit Sophistereien der Schein einer nothwendigen Folgerung hervorgebracht wird. Die Frage, ob in der Welt Glück oder Unglück überwiegen, ist mit Hülfe einer alle Unlust und alle Lust abwägenden Erfahrung unbedingt nicht zu entscheiden. Es fehlt dazu die rechte Wage und es fehlt auch das rechte Maß. Selbst wenn ein solches Abwägen möglich wäre, und sich dabei ergeben

sollte, daß die Masse des Unglücks größer sei als die Masse des Glückes, wäre der Optimismus damit immer noch nicht gerichtet. Glück und Unglück dürfen nicht nach der bloßen Masse abgeschätzt werden, sondern müssen vor Allem nach ihrem Werth für die Empfindung beurtheilt werden. Gar wohl könnte sich bei dieser Betrachtung ergeben, daß nach der Naturbeschaffenheit des menschlichen Empfindens eine Lust viele Unlust aufwiegt. Ein volles Abwägen von Lust und Unlust nach diesem allein berechtigten Gesichtspunkt ist aber eine unmögliche Aufgabe. Jedoch giebt es eine Thatsache, die einen Rückschluß zu Gunsten der Lust verstattet; diese Thatsache ist, daß troß allen unleugbaren Elends doch nur selten ein Mensch zu sterben wünscht. Die meisten Menschen lieben das Leben und finden das Leben lebenswerth. Diese Thatsache giebt auch Schopenhauer zu und erklärt sie aus der natürlichen Grundlage des Lebens, das ja auf dem Willen zum Leben beruht. Eben deshalb ist es nun auch ein offenbarer Widersinn seiner Lehre, daß nach ihr dieser Wille dazu kommen soll das Gegentheil von Dem zu wollen, worin sein Wesen besteht. Sein Wesen ist Lebenswille und sein sittliches Ziel soll Lebensverneinung sein. Diese Selbstverneinung des eigenen Wesens ist ganz unmöglich. Die selbstbewußten Wesen soll der Intellect durch Erkenntniß und Anschauung des ewigen Ideengehaltes hinter dem wesenlosen Weltschein zur Willenstödtung hinführen. Auch das widerspricht der Erfahrung ebenso sehr, wie dem System. Die edle Beschäftigung mit Kunst und Wissenschaft, die zum Schauen und Erkennen des Idealen führt, reinigt allerdings das menschliche Wollen, aber diese Reinigung ist keine Aufhebung des Willens zum Leben. Vielmehr vermindert diese Pflege des Idealen das Lebensleid und beweist gerade die durch sie erzeugte Lust gegen Schopenhauer, daß die Lust mehr ist, als das Aufhören eines Mangels. Die Zunahme dieser Lust muß das Leben nur noch lebenswerther machen, kann daher naturgemäß unmöglich den Lebensüberdruß erzeugen

oder erhöhen. Wenn aber selbst Schopenhauer mit Recht behauptet hätte, durch Vertiefung in den Ideengehalt des wahren Seins müsse der Zug zur Willensverneinung geweckt und gestärkt werden, so würde dies doch nur für die bewußten Wesen gelten. Wie soll denn nun aber durch deren Verneinung auch die Welt des Unbewußten dem Nichts verfallen? Dasein und Leiden soll zwar überall zusammenfallen, aber wo soll in der Stoffwelt, die nicht empfindet, das Leiden sitzen? Giebt es ein Leiden, wo nicht empfunden werden kann? Auch an diesem Punkte kommt es noch einmal zum Vorschein, daß es eine sinnlose Uebertragung ist, von einem Willen zum Leben zu reden, wo nichts vorliegt als Dasein von verschiedener Beschaffenheit. In keinem Falle aber kann die Willensverneinung, zu der nur die bewußten Geister sich erheben können, die unbewußte Körperwelt mit vernichten. Um diese Weltverneinung zu ermöglichen hätte Schopenhauer wenigstens seinen bewußtlosen Urwillen selbst zu einem bewußten Geist werden lassen müssen, der durch intellectuelle Bildung zu dieser Höhe der Weltverneinung sich hinaufzuarbeiten hatte. Den Widersinn, daß der Wille, dessen Wesen Lebensbejahung ist, zum Gegentheil seines Wesens kommen soll, hätte freilich auch jene Annahme nicht gehoben, sondern nur geschärft. — Mit baarem Unsinn also beginnt und endet diese Weltanschauung.

Das Werk, das diese Weltansicht verkünden sollte, war im Frühling 1818 fertig, und erschien im November desselben Jahres. Schon zuvor war sein Verfasser abgereist nach Italien und genoß dort, wie seine Freunde berichten, nicht nur das Schöne sondern auch die Schönen. Schopenhauer selbst gesteht, er habe wohl gelehrt, wie der Heilige sei, aber er selbst sei kein Heiliger. Er bewahrheitete Voltaire's Ausspruch, daß die Menschen wohl lieben pessimistisch zu klagen, aber doch optimistisch zu leben. Unser schwarzgalliger Philosoph ließ es sich nach Kräften wohlsein in dieser schlechten Welt. Darnach begreift

man die Angst, die ihn befiel, als ihn in Italien die Nachricht von dem Sturz des Danziger Handelshauses traf, dem die Mutter den größten Theil ihres Vermögens anvertraut hatte; „Weisheit" — sagte schon Koheleth — „ist gut mit einem Erbgut und hilft, daß sich Einer der Sonne freuen kann." Ueberzeugt von der Wahrheit dieses Ausspruchs hatte unser Philosoph mit ängstlicher Sorgfalt darüber gewacht, diese Gunst des Schicksals nicht zu verlieren. Als Weiser schätzte er natürlich nicht wie ein Geizhals den Reichthum an sich, er wußte wohl, daß der Reichthum dem Seewasser gleicht, das den Durst steigert, je mehr man davon trinkt. Ihm galt der Besitz auch nicht als Erlaubniß oder gar Verpflichtung die Plaisirs der Welt heranzuschaffen, sondern als Schutzmauer gegen die vielen möglichen Uebel und Unfälle und vor Allem als Bedingung der Unabhängigkeit. „Nur unter dieser Bedingung" — sagte er — „ist man als wahrer Freier geboren, nur so eigentlich Herr seiner Zeit und Kräfte und darf jeden Morgen sagen: „der Tag ist mein". — Den höchsten Werth erlange solcher Besitz, wenn er einem Geiste zufalle, der Großes zu leisten verstehe. Der Genius trage dann der Menschheit seine Schuld hundertfach dadurch ab, daß er leiste, was kein Anderer könne. — Ein solcher Geist glaubte Schopenhauer zu sein und in diesem Glauben mag er sich für berechtigt gehalten haben mit einer gewissen Rücksichtslosigkeit gegen Mutter und Schwester auf die Erhaltung wenigstens seines Vermögensantheils Bedacht zu nehmen. Zufolge früherer Vorsicht und durch energisches Einschreiten im Moment der Gefahr gelang ihm auch diese Sicherstellung. Doch legte die Rücksicht auf die jedenfalls verminderte zukünftige Lebenssicherung unserm Denker den Gedanken an eine akademische Lebensstellung näher. Er entschloß sich im Jahre 1820 als Privatdocent an der Berliner Universität aufzutreten, in der Hoffnung den erledigten Lehrstuhl Solger's zu erlangen. Diese Hoffnung entsprang natürlich zum Theil aus der Ueberzeugung von der Bedeutung

seines Hauptwerkes. Dasselbe war von Beneke, Herbart, J. Paul schon damals beachtet worden; man hatte es sogar ein genial kühnes, vielseitiges Werk genannt, voll Scharfsinn und Tiefsinn, aber von einer oft trost- und bodenlosen Tiefe. Schopenhauer hatte trotz seiner Geringschätzung der Menschenwelt doch mehr Anerkennung von ihr erwartet. Die Enttäuschung darüber, sowie die gleiche Enttäuschung seiner akademischen Hoffnungen, bot seinem Pessimismus neue Nahrung. Unzufrieden verließ er Berlin wieder im Frühling 1822. Man lebe dort wie auf einem Schiff; alles sei rar, theuer und schwer zu haben, die Comestibeln seien ausgetrocknet und dürr, und Spitzbübereien jeder Art gebe es dort ärger als im Land, wo die Citronen blühen. Dieses Land besuchte er nun zum zweiten Male und genoß hier abermals das Schöne, bis ihn eine seltsame Angst von Stadt zu Stadt verfolgte. In Neapel floh er vor den Blattern, aus Verona trieb ihn die Angst vor vergiftetem Schnupftaback. Derartige unbegründete Besorgnisse spielten auch in seinem späteren Leben noch eine Rolle, und Schopenhauer selbst gesteht einmal, wenn er nichts habe, was ihn ängstige, beängstige ihn eben dies, indem ihm sei, als müsse doch etwas da sein, das ihm nur eben verborgen bliebe. Deutlicher noch als seine philosophischen Ideen spricht diese Angst für die wirklich krankhafte Erregbarkeit seiner Natur.

Noch einmal versuchte er von Italien heimkehrend die Docentenlaufbahn in Berlin, wieder mit demselben Mißerfolg. Wir möchten es gern als ein Zeichen erfreulicher Gesundheit betrachten, daß die akademische Jugend keinen Geschmack an dem querköpfigen Nihilismus und dem grämlichen Pessimismus des Docenten fand. Schopenhauer dachte natürlich anders, er schob die Schuld auf die Herrschaft Hegel's. Dessen Philosophie — davon überzeugte er sich — war ganz gemacht zur erklecklichen Kathederweisheit, denn sie enthalte statt der Gedanken Worte und Worte wollten die Jungens doch nur haben zum Nachbeten,

Aufschreiben und Nachhausetragen, Gedanken könnten sie nicht brauchen. —

Seit dieser Zeit wuchs seine Verachtung der herrschenden Philosophie und sein Haß gegen die Philosophieprofessoren. Sein Hohn über die Abhängigkeit der letzteren von den Regierungen ist in der von ihm beliebten Allgemeinheit offenbar ungerecht, noch thörichter der Vorwurf, daß sie nicht für die Philosophie, sondern nur mit Weib und Kind von der Philosophie leben wollen. Es ist einem Jeden, der Verhältnisse Kundigen, bekannt, daß in Deutschland eine Professur der Philosophie nicht um des äußeren Vortheils willen gesucht werden kann; nach derselben strebt sicherlich Niemand, den nicht ein innerer Wahrheitstrieb bewegt. Aber allerdings der Besitz einer solchen Professur giebt keine Bürgschaft für die Hochhaltung oder gar für die Erlangung der Wahrheit. Und wir wollen gern anerkennen, daß Schopenhauer auf manche Gefahren und Hindernisse für die Erkenntniß des Wahren hingewiesen hat, die aus der akademischen Lehrthätigkeit sich ergeben können. Die aus der Abhängigkeit des Amtes sich ergebenden Gefahren sind Gottlob in unserm Jahrhundert immer geringer geworden und besonders in Deutschland durch die Vielheit der Universitäten und Regierungen bedeutend abgeschwächt. Viel größer sind die Gefahren, die aus der Lehrthätigkeit selbst erwachsen. Zu keiner Wissenschaft gehört ein so weiter universaler Umblick und eine so ungestörte Sammlung als zur Philosophie, wenn in ihr Originales geleistet werden soll. Die akademische Lehrthätigkeit, wenn sie zu früh ergriffen und wenn sie später ohne gelegentliche Unterbrechung durch Zeiten concentrirter Muße geübt werden muß, kann allerdings zum Hinderniß solcher originalen Leistungen werden. Daß aber bei richtiger Mischung von Lehrthätigkeit und freier Muße die erste kein unbedingtes Hinderniß für das eigene Philosophiren ist, beweisen doch wohl Platon und Aristoteles, Kant und Hegel zur Genüge. Im Gegentheil ist die Nöthigung zur

Lehre eine stete Aufforderung zur fortschreitenden Entwickelung und Klärung des eigenen Denkens und bei gewissenhafter Handhabung das beste Schutzmittel gegen paradoxe Verirrungen. Hätte Schopenhauer weniger Eitelkeit besessen, so hätte der akademische Mißerfolg ihm zur heilsamen Warnung dienen können. Sein Unglück war, daß er in genialem Dünkel zu früh fertig sein wollte. Derartige Querköpfe wie er sind allerdings nicht geeignet als Lehrer der Jugend zu wirken. Sie haben als Anreger zu erneutem Nachdenken unstreitig ihre schriftstellerische Bedeutung, aber der Lehrstuhl ist nicht der geeignete Ort für sie. Nicht deshalb, weil Schopenhauer dazu berufen war, den Tempel der Philosophie von den Gewerbsleuten zu reinigen, durfte er keiner von ihnen werden, wie Frauenstädt meint, sondern deshalb taugte er nicht dazu, weil er in maßloser Eitelkeit die eigene Verrücktheit höher stellte als die in Ruhe zu erlangende Wahrheit.

Abgesehen von dem Aerger über die Erfolglosigkeit seines akademischen Wirkens trieb ihn endlich im Jahre 1831 die Furcht vor der Cholera aus Berlin. In Frankfurt am Main, das er für cholerafest hielt, ließ er sich für die weitere Dauer seines Lebens nieder und hat auch diese Stadt nur selten verlassen. Von einem Ausflug nach Mannheim im Jahre 1833 trieb ihn rasch sein krankes Angstgefühl wieder zurück. —

Im Unmuth über die mangelnde Anerkennung suchte er die Einsamkeit und lebte sich immer tiefer ein in seine Sonderlingsnatur, von deren Art und Weise uns Gwinner ein so lebendiges und trotz der Unliebenswürdigkeiten anziehendes Bild entworfen hat. Zuerst machte ihn die Nichtbeachtung irre an sich selbst, bis ihm durch Helvetius offenbar wurde, daß die Masse nur das ihr Gleiche loben kann, das Geniale aber der Masse fremd bleiben muß. Zum Glücke hörte er auch die Posaune des Ruhmes das ganz Werthlose, Sinnleere als trefflich, ja als den Gipfel menschlicher Weisheit verkünden; das orientirte und

beruhigte ihn. Er sah nun ein, daß er von der Erbärmlichkeit der Menschen, insbesondere seiner Zeitgenossen noch nicht den rechten Begriff gehabt hatte. Jetzt gewann er wieder Selbstvertrauen, so daß er von sich sagen mogte: „Ich habe den Schleier der Wahrheit tiefer gelüftet, als irgend ein Sterblicher vor mir. — Aber Den will ich sehen, der sich rühmen kann, eine elendere Zeitgenossenschaft gehabt zu haben, als ich." — Jetzt mogte er sagen, in die Zeit zwischen Kant und ihm falle keine Philosophie. — Es widersteht mir an die vielen späteren Auslassungen seiner maßlosen Selbstüberhebung zu erinnern. Je älter Schopenhauer ward, um so mehr vergaß er das selbst von ihm gerühmte spanische Sprichwort: dem klappernden Hufeisen fehlt ein Nagel.

Mit späteren Leistungen hat er dieses steigende Selbstlob nicht verdient. Die im Jahre 1836 erschienene Schrift über den Willen in der Natur, mit welcher er zuerst die längere Schweigperiode wieder brach, enthält nichts als eine breite Illustration seiner Willenslehre durch Belegstellen aus allerlei Schriften, die allenfalls ähnlich wie er allgemeine Bewegungen der Natur aus einem zu Grunde liegenden Willen deuten zu wollen scheinen konnten. Bedeutender sind die beiden Arbeiten über die Freiheit des menschlichen Willens und das Fundament der Moral, die er im Jahre 1840 als Grundprobleme der Ethik herausgab. In der Hauptsache sind freilich auch diese Schriften voll von Sophistereien. Die Willensfreiheit, deren Unmöglichkeit Schopenhauer darthun will, besteht ja keineswegs darin, daß man zu gleicher Zeit etwas will und auch nicht will, sondern nur darin, daß man, bevor man will, so lange man noch das Entgegengesetzte denkt, das Eine oder das Andere wollen kann. Ein solch hölzernes Eisen, wie Schopenhauer will, ist die angenommene Willensfreiheit jedenfalls nicht. Wir können das schwere Problem hier natürlich nicht beiläufig entscheiden wollen, müssen aber doch hervorheben, daß Schopenhauer's Widerlegung der Wil-

lensfreiheit eine nichtige ist. Der von ihm angerufene Widerspruch läge keinenfalls im Wollen, sondern im Denken des Verschiedenen, des Entgegengesetzten. Dieses Denken ist aber eine unbestreitbare Thatsache. Und überdies widerlegt Schopenhauer seine Behauptung von der Unmöglichkeit der Willensfreiheit selber dadurch, daß er diese unmögliche Freiheit zu wollen oder nicht zu wollen für den Urwillen festhält, für dessen ewiges Wesen sie in Wahrheit noch weniger paßt als für den endlichen und wechselnden Willen des Menschen. — Ebenso einseitig und deshalb irrig ist die zweite Schrift, die in dem Mitleid das alleinige Fundament aller Moral sucht. Schopenhauer mogte Recht haben zu bemerken, daß die Kantsche Pflichtenlehre nicht ausreicht als Grundlage einer wirksamen Sittenlehre, aber die verschiedenen sittlichen Ideale des Menschen lassen sich ebensowenig aus dem bloßen Mitleid ableiten. Vielmehr fälscht diese Quelle im Lichte der Schopenhauerschen Philosophie nothwendig alle Moral. Wenn das Mitleid, wie er will, darauf beruht, daß wir uns im Urwillen alle eines Wesens wissen, so daß jedes fremde Leid uns als unser eigenes Leid erscheinen muß, so ist die Selbstliebe die Grundlage der Moral. Eine solche Moral entsprach dem Temperamente unseres Philosophen, aber der Wahrheit Gottlob nicht. — Durch diese Schriften wurde übrigens die öffentliche Aufmerksamkeit mehr als bisher für Schopenhauer erregt, so daß sein Verleger im Jahre 1844 unternehmen konnte eine um einen Band vermehrte zweite Auflage seines ersten Hauptwerkes zu veranlassen. — In weiterem Kreise ist Schopenhauer sodann durch seine unter dem Titel: „Parerga und Paralipomena" in zwei Bänden gesammelten und 1851 herausgegebenen kleineren Aufsätze am bekanntesten geworden. Bereitwillig erkennen wir an, daß sie an geistreichen und lehrreichen Betrachtungen Vieles enthalten, das uns beweist, wie frisch sein Geist auch noch im Alter blieb und wie sehr seine eigenen Leistungen zur Einschränkung seiner Behauptung zwingen, daß es

mit dem menschlichen Geiste vom sechsunddreißigsten Lebensjahre an abwärts geht. Nur Das ist leider wahr, daß die frühzeitige Feststellung seiner falschen Grundgedanken seitdem keinerlei Ergänzung oder Berichtigung mehr zuließ. Die Schuld daran trägt die Eitelkeit und Eigensinnigkeit seiner Natur. Diese zum Theil ererbten Naturfehler konnte die unstete und auch sonst mangelhafte Erziehung nicht bessern oder einschränken; auch die glückliche äußere Lebenslage verschlimmerte diese Fehler einer reizbaren Selbstsucht.

Wir gönnen dem Manne die Freude über die wachsende Ausbreitung seines Ruhmes im Spätsommer seines Lebens und wundern uns nur, daß er eitel genug war auf die Stimme der von ihm so verachteten Mitwelt mit ängstlicher Sorgfalt zu lauschen. Die Erkenntniß, daß diese Theilnahme nichts als das vorübergehende Krankheitssymptom einer unzufriedenen Zeitstimmung war, ersparte ihm der am 20. September 1860 erfolgende Tod. — Immerhin beklagen wir, daß der leidige Genialitätsdünkel auch diesen Geist gehindert hat der Wahrheit diejenigen Dienste zu leisten, zu denen seine hohe und vielseitige Begabung ihn befähigte. — Doch glauben wir, daß gerade seine Abirrung dazu beigetragen hat, das erlahmte Interesse für die Philosophie wieder neu zu beleben und hoffen, daß durch ihn die Geister auf den Ausgangspunkt seiner und der ganzen neueren Philosophie, auf Kant, wieder zurückgewiesen werden, um von diesem Boden gesunder Kritik aus den Neubau der philosophischen Wissenschaft noch einmal zu beginnen.

Druck von Gebr. Unger (Th. Grimm) in Berlin, Friedrichsstr. 24.

Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge,

herausgegeben von

Rud. Virchow und Fr. v. Holtzendorff,

Serie I., II., III., IV., V., VI. (Jahrgang 1866—1871), Heft 1—144 umfassend, sind, complet brochirt, zum Subscriptionspreis von à 4 Thlr., gebunden in Halbfranzband à 4 Thlr. 20 Sgr. durch jede Buchhandlung zu beziehen. In diesen Serien sind folgende Vorträge erschienen, welche auch apart zu den beigesetzten Einzelpreisen käuflich sind:

IV. Serie (Heft 73—96 umfassend):

73. **Nagel**, Der Farbensinn 6
74. **Dobbert**, Monumentale Darstellung d. Reformation 6
75. **Toepfer**, Das Wärmeäquivalent. 6
76. **v. Lasaulx**, Entstehung d. Basaltes 6
77. **Braun** (Wiesbaden), Der Weinbau im Rheingau 6
78. **Haeckel**, Ueber Arbeitstheilung ..10
79. **Alberti**, Heinrich Pestalozzi 6
80. **Cohn**, Licht und Leben 6
81. **Henke**, Johann Hus........... 7½
82. **Nippold**, Aegypten's Stellung .. 6
83. **Ribbeck**, Sophokles u. s. Tragödien 6
84. **Emminghaus**, Hausw. Zeitfragen 7½
85. **Lammers**, Entwickl. d. Freihandels 8
86. **Zaddach**, Die ältere Tertiärzeit . 6
87 u. 88. **de Bary**, Schimmel u. Hefe 15
89. **Bernstein**, Alexander v. Humboldt 7½
90. **Maurenbrecher**, Don Carlos... 6
91. **Perty**, Ueber Parasitismus..... 7½
92. **Roemer**, Aelteste Formen d. org. Leb. 6
93. **Wedding**, Eisenhüttenwesen. I... 7½
94. **Braun**, Die Eiszeit der Erde .. 7½
95. **v. Holtzendorff**, England's Presse 6
96. **Virchow**, Menschen- u. Affenschädel 8

V. Serie (Heft 97—120 umfassend):

97. **Steinthal**, Mythos u. Religion 6
98. **v. Wittich**, Physiognomik...... 6
99. **Petersen**, Das Zwölfgöttersystem 6
100. **Bolz**, Der ärztliche Beruf..... 7½
101. **Zelle**, Vormundschaftsgesetzgebung 6
102. **Zoeppritz**, Arbeitsvorräthe..... 7½
103. **Oncken**, Aristoteles 6
104. **Noeggerath**, Der Laacher See . 6
105. **Bluntschli**, Staatenbildung.... 7½
106. **Settegast**, Moderne Thierzucht 7½
107. **Bernhardt**, Lord Palmerston .. 6
108. **Wedding**, Eisenhüttenwesen. II. 7½
109. **Meyer**, Gewerbezeichenschulen .. 6
110. **Haeckel**, Leben in den größten Meerestiefen 10
111. **Roth**, Geologische Bildung.... 6
112. **Berger**, Heizung u. Ventilation.10
113. **Lewinstein**, Alchemie 6
114. **Boretius**, Friedrich der Große. 8
115. **Henke**, Zeichnen und Sehen ... 7½
116. **Friedberg**, Geschichte d. Civilehe 6
117. **Naumann**, Ludwig van Beethoven 6
118. **Arnold**, Sappho............. 6
119. **v. Holtzendorff**, Britische Colonien 6
120. **Virchow**, Ueber das Rückenmark 8

VI. Serie (Heft 121—144 umfassend):

121. **Twesten**, Ludwig XIV........ 6
122. **Möbius**, Thierleben der Ost- und Nordsee 6
123. **Schmoller**, Bevölkerungs- u. Moralstatistik 6
124. **v. Hellwald**, Sebastian Cabot . 7½
125. **Kapp**, Ueber Auswanderung ... 7½
126. **Karsten**, Maaß und Gewicht .. 6
127. **Wagner**, Veränd. d. Karte v. Europa 6
128. **Meyer**, Stimm- u. Sprachbildung 6
129. **Lefmann**, Rechtschreibung...... 6
130. **Magnus**, Gehörorgan bei Thieren und Menschen 6
131. **Ebers**, Hierogl. Schriftsystem .. 7½
132. **Bessell**, Bewegung der Erde ... 6
133. **Bergau**, Ordenshaupthaus Marienburg 6
134. **Jensen**, Träumen und Denken.. 6
135. **Martin**, Goethe in Straßburg. 6
136. **Zirkel**, Umwandlungsprocesse im Mineralreich............... 6
137. **Diestel**, Die Sintflut u. d. Flutsagen 6
138. **Hoppe-Seyler**, Die Quellen der Lebenskräfte 6
139. **Huber**, Philosophie u. nationale Erhebung 7½
140. **Mensinga**, Alte u. neue Astrologie 6
141. **Kreyssig**, Die Realschule 6
142. **Berendt**, Alt-Preußens Urzeit.. 6
143. **Strümpell**, Gedanken 7½
144. **v. Holtzendorff**, Eroberungsrecht 7½

Um neu hinzutretenden Abonnenten eine allmählige Anschaffung der früheren Serien zu erleichtern, läßt die Verlagshandlung den Abonnementspreis von 5 Sgr. für jedes Heft schon bei jedesmaliger Entnahme von 6 Heften der früheren Serien nach folgendem Modus eintreten:

Es sind für je 1 Thlr. zu beziehen aus:

Serie I.: Heft 1—6; 7—12; 13—18; 19—24; — Serie II.: Heft 25—30; 31—36; 37—42; 43—48; — Serie III.: Heft 49—54; 55—60; 61—66; 67—72; — Serie IV.: Heft 73—78; 79—84; 85—90; 91—96; — Serie V.: Heft 97—102; 103—108; 109—114; 115—120.

53

Sammlung
gemeinverständlicher
wissenschaftlicher Vorträge,
herausgegeben von
Rud. Virchow und Fr. v. Holtzendorff.

VII. Serie.
(Heft 145—168 umfassend.)

Heft 145.

Arthur Schopenhauer
als Mensch und Denker.

Von
Jürgen Bona Meyer,
Dr. und Professor der Philosophie an der Universität zu Bonn.

Berlin, 1872.
C. G. Lüderitz'sche Verlagsbuchhandlung.
Carl Habel.

Prospect.

Indem wir hiermit das neue Abonnement auf die **siebente Serie**, der

Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge,

herausgegeben von

Rud. Virchow und **Fr. v. Holtzendorff**,

welche ebenfalls aus **24 Heften à 5 Sgr.** bestehen wird, eröffnen, bringen wir nachstehend den Inhalt des neuen Jahrganges zur weiteren Kenntniß.

Es sind bereits erschienen:

Heft 145. Prof. **J. Bona Meyer** (Bonn): Arthur Schopenhauer. 8 Sgr.
Heft 146. Prof. **Förster** (Berlin): Johannes Kepler . . . . . 6 Sgr.

Es werden demnächst erscheinen, vorbehaltlich etwaiger Abänderungen im Einzelnen:

K. Bernhard Stark (Heidelberg): Aus dem Reiche des Tantalus und Kroesus. Eine Reisestudie.
Prof. **Fick** (Würzburg): Der Kreislauf des Blutes.
Dr. **W. Masing** (Dorpat): Ueber das Tragische.
Prof. **Ferd. Cohn** (Breslau): Bakterien, die kleinsten lebenden Wesen.
Dr. **A. Winkler** (Leipzig): Die deutschen Reichskleinodien.
Prof. **Rammelsberg** (Berlin): Die Meteoriten und ihre Beziehungen zur Erde.
Pfleiderer: Die Theorie des Aberglaubens.
v. Seebach (Göttingen): Die Wellen des Meeres und ihre geologische Bedeutung.
Prof. **Osenbrüggen** (Zürich): Die Ehre im Spiegel der Zeit.
Director Dr. **Wendt** (Allenberg bei Wehlau): Sinneswahrnehmungen und Sinnestäuschungen.
Herman Grimm (Berlin): Der Maler Wiertz.
Prof. **Buchenau** (Bremen): Petroleum.
Ludw. Bamberger: Die Münzfrage.
Prof. **Weger** (Nürnberg): Der Graphit und seine wichtigsten Anwendungen.
Dr. **Paul Hassel** (Berlin): Die Schlacht von Sedan.
Prof. **Münter** (Greifswald): Die Korallenthiere und deren Bedeutung im Haushalte der Natur.
Dr. **Abel** (Berlin): Der Begriff der Liebe in alten und neueren Sprachen.
Geh. Med.-Rath **Flemming** (Schwerin): Geisteskrankheiten.
Max Wirth (Bern): Die sociale Frage.
Dr. **Stricker** (Frankfurt a. M.): Der Blitz und seine Wirkungen.
Dr. **Doehler** (Brandenburg): Die Orakel.
Prof. **Fraas** (Stuttgart): Die süddeutschen Höhlenmenschen.



Daß mit obiger Sammlung eine bisher tief empfundene Lücke irklich ausgefüllt wird, zeigt sich wohl darin am deutlichsten, daß die Sammlung mit den nun vorliegenden **144 Heften viele Tausende on Käufern** zählt und überall Eingang gefunden hat, wo die Wissen= haft, wo das **Streben nach Fortbildung** zu Büchern greift.

Die in der Zeit besonders hervortretenden wissenschaftlichen Interessen werden die gebührende Berücksichtigung finden. Biographien be= ühmter Männer, Schilderung großer historischer Ereignisse, volkswirth= haftliche Abhandlungen, culturgeschichtliche Gemälde, physikalische, astro= omische, chemische, botanische, zoologische, physiologische, arzneiwissen= haftliche, erforderlichenfalls **durch Abbildungen** erläuterte Vorträge . a. m. sollen auch künftig den Gegenstand der Vorträge bilden. Rein olitische und kirchliche Parteifragen der Gegenwart bleiben ausgeschlossen.

Wie bisher haben Herr Prof. Dr. **Virchow** und Herr Prof. **r. v. Holtzendorff** die Redaction gemeinsam übernommen und zwar err Prof. Dr. Virchow, soweit die Beiträge naturwissenschaftlichen nhaltes sind, Herr Prof. Dr. v. Holtzendorff, soweit sie staatswissen= haftlich=geschichtlichen oder volkswirthschaftlichen Inhaltes sind.

Die Seiten der Hefte haben eine dopppelte Paginirung: oben die Seitenzahl des einzelnen Heftes, unten — und zwar eingeklammert — ie fortlaufende Seitenzahl der Serie (des Jahrgangs).

Im Abonnement auf die complete VII. Serie von 24 Heften kostet **edes Heft nur 5 Sgr.**, während der Einzelpreis eines Heftes 6 Sgr. nd darüber ist.

Der **Subscriptionspreis** für die neue VII. Serie (Heft 145—168) st demnach gleichwie der der früheren Serien **4 Thlr.**

Die früheren Serien I—V (Heft 1—144) sind nach wie vor omplet zum Subscriptionspreis à 4 Thlr., (gebunden in Halbfranz= and à 4 Thlr. 20 Sgr.), einzelne Hefte zu den bekannten Einzelpreisen u beziehen.

NB. Um neu hinzutretenden Abonnenten eine allmählige Anschaffung der früheren Serien zu erleichtern, läßt die Verlagshandlung den Abonnementspreis von 5 Sgr. ür jedes Heft schon bei jedesmaliger Entnahme von 6 Heften der früheren Serien ach folgendem Modus eintreten:

Es sind für je 1 Thlr. zu beziehen aus:

Serie I.: Heft 1—6; 7—12; 13—18; 19—24; — Serie II.: Heft 25—30; 31—36; 37—42; 43—48; — Serie III.: Heft 49—54; 55—60; 61—66; 67—72; — Serie IV.: Heft 73—78; 79—84; 85—90; 91—96; — Serie V.: Heft 97—102; 103—108; 109—114; 115—120.

Berlin, im März 1872.

Hochachtungsvoll

C. G. Lüderitz'sche Verlagsbuchhandlung.
Carl Habel.

In demselben Verlage erscheint:

Deutsche
Zeit- und Streit-Frage

Flugschriften zur Kenntniß der Gegenwart.

Herausgegeben von

Fr. v. Holtzendorff und **W. Oncken.**

Jahrgang I. 1872. Heft 1—16 umfassend.

Im Abonnement jedes Heft nur 7½ Sgr.

Im ersten Jahrgang der Zeit- und Streit-Fragen sind bereits erschienen:

Heft 1. Dr. Heinrich Lang (Zürich), **Das Leben Jesu u. die Kirche der Zukunft.** 10
Heft 2. **Wilh. Roscher, Betrachtungen über die Währungsfrage der deutschen Münzreform** 10

Es werden demnächst erscheinen vorbehaltlich etwaiger Abänderungen im Einze

Ritter von Schulte (Prag), **Das neue Ordens- und Congregationswesen in katholischen Kirche.**
Staatsrath Prof. Dr. Zachariä (Göttingen), **Das moderne Schöffengericht.**
Prof. Dr. F. W. Stahl (Gießen), **Geschichte der Arbeiterfrage.**
Prof. Dr. Caro (Breslau), **Preußen und Polen 1772—1872.**
F. Perrot (Rostock), **Deutsche Eisenbahnpolitik.**
Baumgarten (Rostock), **Der Protestantismus als politisches Princip im deutschen R**
Prof. Dr. Merkel (Prag), **Reform der Preßgesetzgebung.**
Prof. Dr. Kern (Freiburg), **Die Wiedererwerbung des Elsaß und unser natio Leben.**
Dr. A. Oncken (Wien), **Die Wiener Weltindustrie-Ausstellung.**
J. Bona Meyer (Bonn), **Die Reform der deutschen Universitäten.**
Bluntschli (Heidelberg), **Das deutsche Reich und die Wissenschaft.**

Die Zeitfragen werden 16 Hefte umfassen und solche in etwas mehr monatlichen Zwischenräumen erscheinen; alle drei Monate wird ein Doppel ausgegeben. Im Abonnement auf den completen Jahrgang von 16 He (à Heft 2½—3½ Bogen gr. 8°) kostet jedes Heft nur 7½ Sgr. Einz Hefte kosten 10 Sgr. und mehr.

Der Subscriptions-Preis für den completen Jahrgang I. (Heft 1— ist demnach 4 Thlr.

Herr Prof. Dr. Fr. v. Holtzendorff und Herr Prof. Dr. W. Onc haben gemeinsam die Redaction übernommen und zwar Herr Prof. Dr. Holtzendorff, soweit die Beiträge politischen, Herr Prof. Dr. W. Oncken, so dieselben historischen Inhaltes sind.

Die Seiten der Hefte haben eine doppelte Paginirung oben die Sei zahl des einzelnen Heftes, unten (und zwar eingeklammert) die fortlauf Seitenzahl des Jahrgangs.

Druck von Gebr. Unger (Th. Grimm) in Berlin, Friedrichsstr. 24.